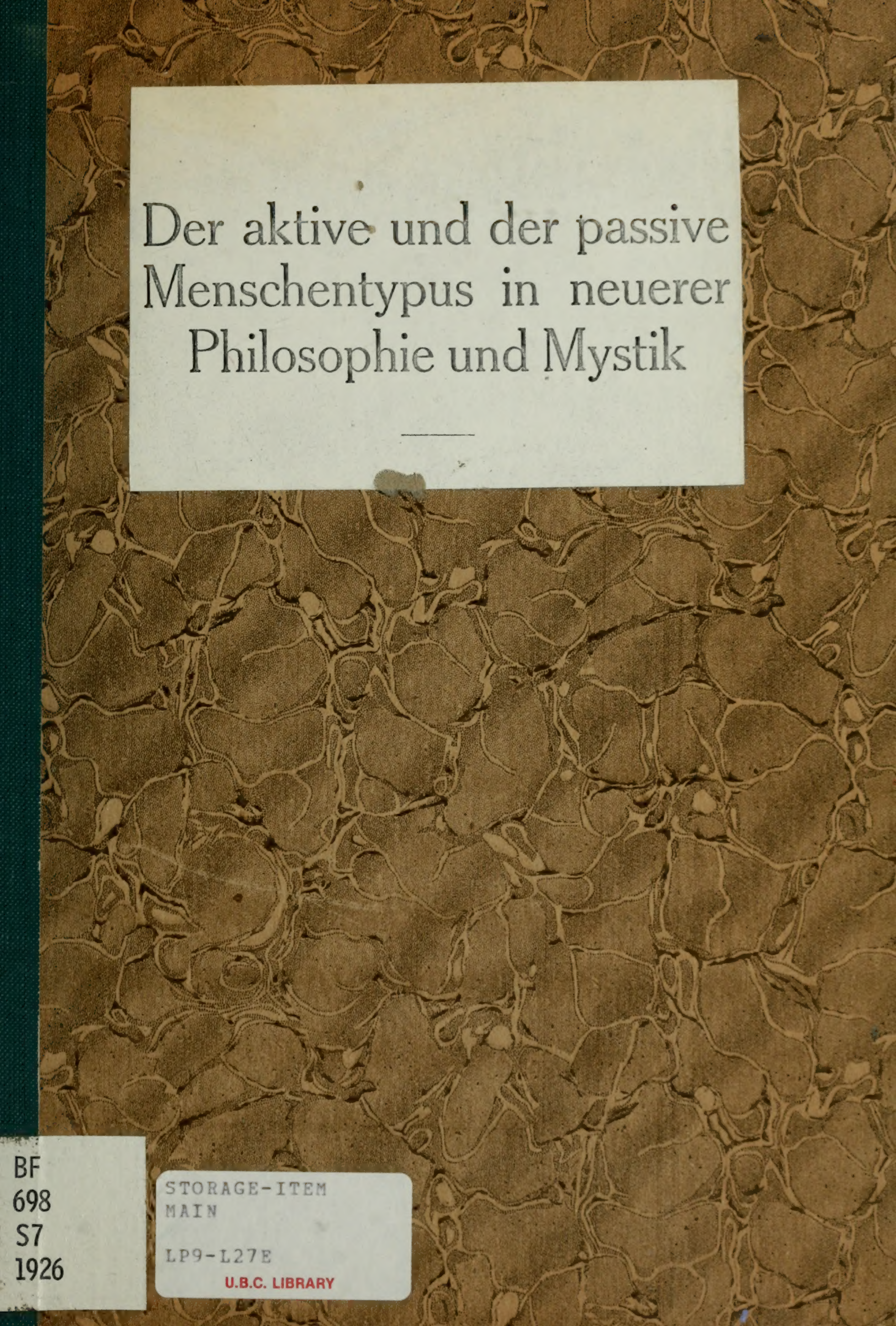

Der aktive und der passive Menschentypus in neuerer Philosophie und Mystik

Der aktive und der passive Menschentypus in neuerer Philosophie und Mystik

---

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen Fakultät
der Universität Greifswald
vorgelegt
von

Elsa Stechert
aus Greifswald

Greifswald 1926

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät der Universität Greifswald

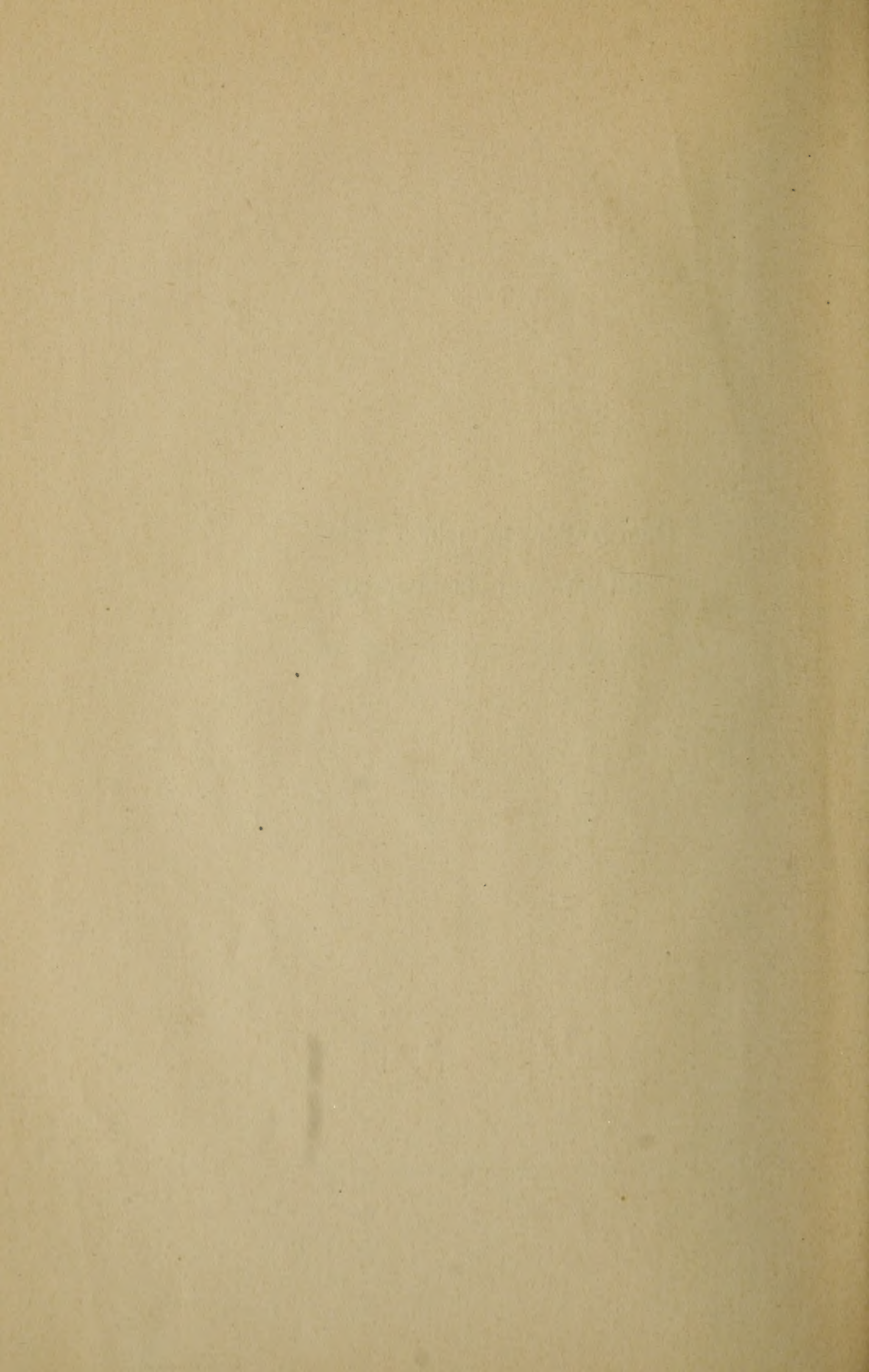
Dekan: Prof. Dr. Ziegler

Referent: Geh. Reg.-Rat Prof. D. Dr. H. Schwarz

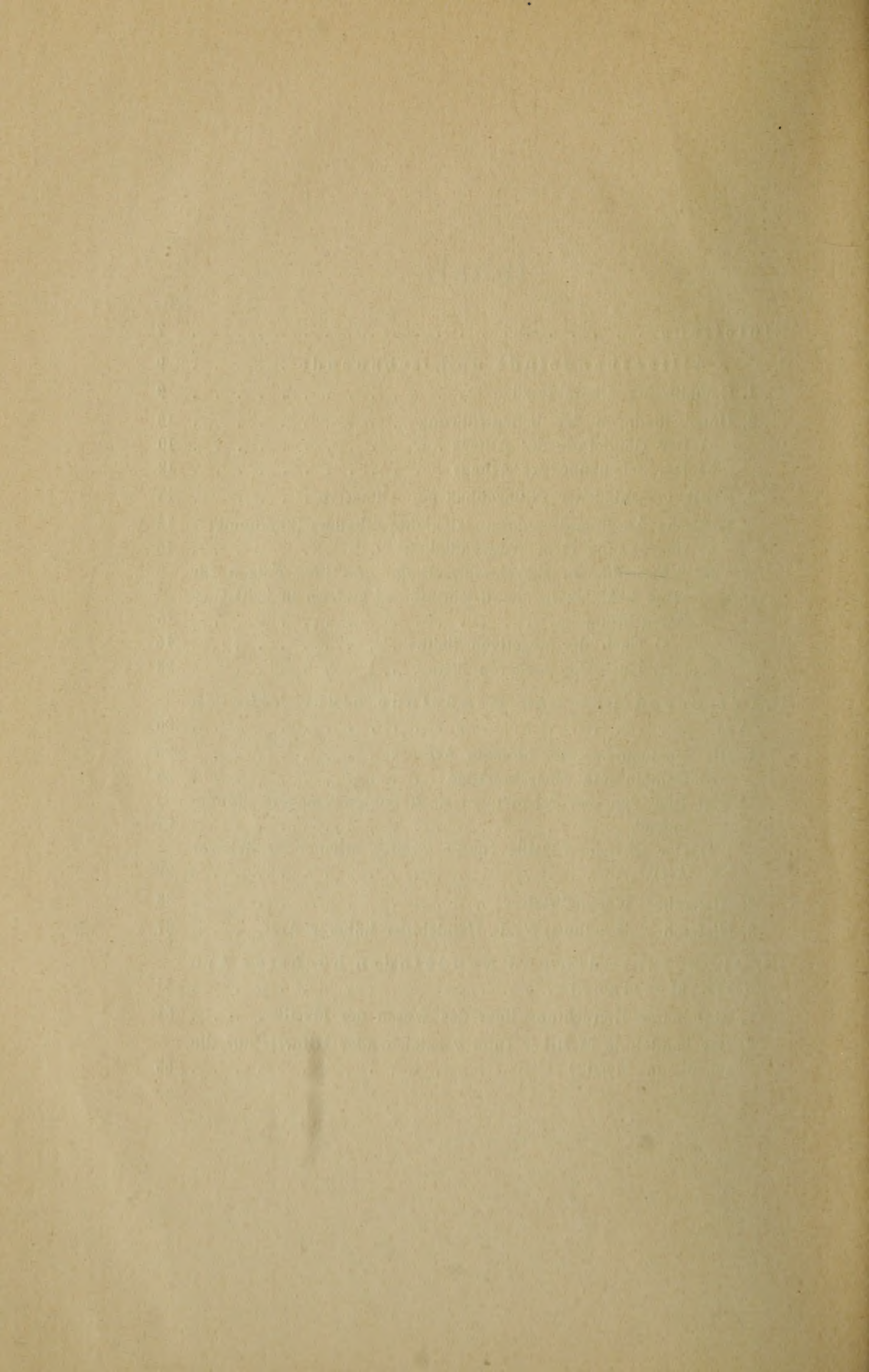
Tag der mündlichen Prüfung 30. Juli 1926

Dem Andenken meines Vaters

in Liebe und Dankbarkeit



Inhalt.



Einleitung.

Mit dem Thema vom aktiven (handelnden) und passiven (schauenden), d. h. dem tätigen Leben abgewandten, innerer Betrachtung rein beschaulicher oder visionärer Art zugeneigten Menschentypus wenden wir uns einer Grundfrage der Sittlichkeit zu. Denn ob Willensaktivität, wie beim Handelnden, ob Passivität, wie beim Schauenden, bewußt oder unbewußt zum Ziel und Vorwert der Lebensführung gemacht wird, das gibt nicht nur der äußeren Lebenshaltung das charakteristische Gepräge, das wirkt andererseits nicht nur gestaltend und umformend auf die Persönlichkeit des Betreffenden ein, sondern ob jemand in tätiger Hingabe mit seinem Pfunde gewuchert, ob er dies schauend verträumt oder müßig versäumt, wie der faule und ungetreue Knecht, der hinging und seinen Zentner verbarg, das gibt einen wichtigen Wertmaßstab für Sinn und Bedeutung seines Lebens. Einen wichtigen, aber noch nicht den letzten. Denn nicht allein: „was ist der Inhalt, was die Frucht eines Daseins?" dürfen wir fragen; nicht allein „was tut der Mensch und was unterläßt er?", sondern vor allem auch: „was sind die Motive, die seinem Tun und Wesen zugrunde liegen?"

Auf diese Motive nun, wieder unendlich differenzierungsfähig bei jedem einzelnen, richten wir unser Hauptaugenmerk, wenn wir, ausgehend von den Niederungen des Lebens, in allmählichem Aufstieg zu seinen höchsten Höhen, einige charakteristisch voneinander abweichende Typen handelnder und schauender Menschen, wie sie sich in den Lehren verschiedener Philosophen und Geistesrichtungen verkörpern, an uns vorüberziehen lassen. Wir fragen: ist

der Mensch dieser oder jener Art von einer geistigen Bewegung ergriffen, die bestimmend all sein Wesen durchdringt, bis zu dem Grade, daß das Gefühl, sich nicht selbst zu gehören, sondern Werkzeug von etwas Höherem zu sein, seiner ganzen Lebenshaltung zwingend das Gepräge gibt? Oder leiten ihn Motive selbstischer Natur, höherer oder niederer Art: sei es, daß er in Ausbildung des eigenen höheren Wesenskerns Ziel und Zweck seines Daseins sieht, sei es, daß er, von Genußsucht getrieben, rein utilitaristischen Zielen nachjagt? Oder wird er haltlos zum Spielball jeweiliger Stimmungen und äußerer Verhältnisse? Sind bei alledem Erkenntnis (reine Vernunft) oder Gefühl und Wille die Triebfedern seines Tuns? Ob wir Handeln, ob wir Schauen höher zu bewerten haben, das wird von der Beantwortung dieser Fragen abhängen, weil alles äußere Tun nur Wert und Sinn gewinnt durch das, was aus innersten Tiefen im Menschen treibt und drängt. Aus innersten Tiefen sagten wir. Denn eine Stimme aus geheimsten Seelengründen will in jedem einzelnen Gehör finden, ohne Ausnahme.

I. Der Alltags-Handelnde und Schauende.

1. Gemeinsame Charakterzüge.

Jenes leise Mahnen aber wird übertönt bei der großen Gruppe der natürlichen Menschen: die Handelnden und Schauenden des Alltags nennen wie sie. Ihrer Betrachtung wenden wir uns zunächst zu. Wir finden manches Gemeinsame in ihrem Wesen und den ihm zugrunde liegenden Motiven, bei aller Verschiedenheit ihres äußeren Tuns.

Charakteristisch zunächst für beide ist ein Sichverschließen jedem geistigen Erleben, das eine bestimmte Art der Lebensführung, zwingende Ziele und Aufgaben zur inneren Notwendigkeit macht; ein Sichverschließen überhaupt allen tieferen Gefühlen. Denn sie könnten vielleicht ernstere Saiten im Inneren erklingen lassen und so der süßen Gewohnheit des Daseins — eines bloßen Scheinlebens hier — unsanft entreißen. Alle Probleme, alle inneren Kämpfe werden ängstlich gemieden. Ob Handeln, ob Schauen dem Leben das bezeichnende Gepräge gibt, das ist hier allein Sache des Temperaments. Ihm folgt man, getrieben vom Gedanken an das natürliche Ich, dem als Zentrum der Lebensgestaltung alles Geschehen fügsam und dienstbar gemacht wird. Bei beiden ist Triebfeder nur Verlangen nach Genuß, zu dessen Befriedigung die tägliche Berufsarbeit die Möglichkeit verschaffen soll. Sie ist hier niemals Selbstzweck, der dem Dasein Reichtum und innere Fülle gibt, sondern sie wird zum Mittel erniedrigt für äußeren Gewinn. Glück und Arbeit sind für den Handelnden und Schauenden des Alltags getrennte Begriffe; Glück ist beiden gleichbedeutend mit Genuß. Ihm sucht man auch die Objekte der Außenwelt dienstbar zu machen, die man allein als Lustquellen betrachtet. In gleich ichbetonter Einstellung sehen beide in ihnen zum genießerischen Auskosten gegebenes Sein, nicht aufgegebenes Tun. Eine an den Dingen, wie auch im eigenen Inneren unveränderlich existierende Wertessenz soll hier den Lusthunger stillen, während es Leid, das man nur als seienden Unwert kennt, ängstlich zu fliehen gilt. So sind der Handelnde und Schauende des Alltags zugleich dem axio-

logischen Irrtum des Ichsinns, dem gedanklichen des Sinnenichs verfallen. Es ist die gefährliche Seelenhaltung der „imaginatio", deren Wesen H. Schwarz in seiner Philosophie des Ungegebenen[1]) schildert. Sie wird auch hier zur schwersten Hemmung einer fruchtbaren Lebensgestaltung. Denn Ichsinn, die voluntaristische imaginatio, fesselt an die naturgegebene Individualität und macht so die reine Wirksamkeit des Gegenstandes, der hingebungsvolle, selbstvergessene Willenskräfte wachrufen soll, zunichte: bei der Berufsarbeit durch den Lohngedanken; bei sonstiger Berührung mit den Objekten der Außenwelt durch träges Verharren im bloßen Reiz der Fremdwerterscheinungen. Im Verein mit der theoretischen „imaginatio", dem überall nur mit fertigen Werten rechnenden, dinglich vorstellenden Sinnenich, steht der Ichsinn hier lebendigen Werdeströmen hemmend entgegen, verwehrt ein Geistesleben in überindividuellen Zusammenhängen. Daher müssen sich dem Handelnden und Schauenden des Alltags die Fremdwerterscheinungen, als bloße Mittel, das Zustandswohl zu erhöhen, betrachtet, zu leeren Scheinwerten verflüchtigen. Selbst- und Genußsucht machen beide gleich unfähig, ein geistiges Wertleben zu führen.

2. Unterschiede in der Lebensführung.

a) Der Handelnde des Alltags.

Nur in der Art, wie sie ihre Selbst- und Genußgier befriedigen, unterscheiden sich die beiden von gleichen Motiven getriebenen Menschentypen.

Der Handelnde, der seiner rein physischen Anlage nach zu aktiver Willensbetätigung getriebene Materialist und Utilitarist, jagt rastlosem Gelderwerb zur Erfüllung seiner allein auf sinnliches Wohlsein gerichteten Wünsche nach. Es ist ein ruheloses lustgepeitschtes Hetzen und Jagen, ein Taumeln von Begierde zu Genuß und ein Verschmachten wiederum im Genuß nach Begierde. Der faustische Lebensdrang, „sich in die Welt zu wagen, der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen", ist hier beschränkt auf das Jagen nach der im lauten Treiben des Alltags gesuchten Lust. Und dem Tun fehlt jener Zug faustischer, selbst noch im Lustverlangen sich bezeugender Größe, der das Sehnen nach dem Unbedingten und Unbegrenzten und so ein machtvolles Ringen zugrunde liegt. Hier verzehrt man sich allein im rastlos unbefriedigten Streben nach dem erbärmlichen Behagen von Nietzsches „letzten Menschen", die das Glück erfunden zu

haben glauben. „Gib uns diesen letzten Menschen, Zarathustra! Mache uns zu diesem letzten Menschen!“ so klingt es durch all das Hetzen dieses Alltags-Handelnden hindurch. Die aktive Betätigung ist ohne jeden sittlichen Gehalt. Denn der Wille ergreift nicht, selbst von Höherem ergriffen, sondern wird zum Knecht und Sklaven gemacht im Dienste eigener Lust. Zu ihrer Befriedigung allein auch sucht man hier Gemeinschaft, gleichviel welcher Form. Politische und soziale Verbände werden Mittel zu utilitaristisch-egoistischen Zwecken, und der Begriff „Vaterland“ sinkt nach dem Muster von Hobbes Staatstheorie zu einer dem größtmöglichen Nutzen aller dienenden Wohlfahrtsanstalt herab. Ebenso werden die Kräfte und Gaben der Mitmenschen den eigenen kleinen, auf bloßes Zustandswohl gerichteten, Zielen dienstbar gemacht, sei es im schaffenden Berufe, sei es unter der Maske der Freundschaft im geselligen Verkehr. Dem Willen zur Lust gesellt sich, als unzertrennlich allem egoistischen Streben verbunden, der Wille zur Macht, der herrisch, unter rücksichtsloser Mißachtung aller persönlichen Eigenart, alles Strebens und Wollens anderer, diese für sich auszubeuten oder auch zu vernichten weiß:

„Ich muß fort über tausend Stufen,
Ich muß empor und hör' euch rufen:
Hart bist du, sind wir denn von Stein?
Ich muß fort über tausend Stufen,
Und niemand möchte Stufe sein.“

Man wird an die beiden Seiltänzer im „Zarathustra“ erinnert, von denen der später Gekommene über seinen Vorgänger, der ihm im Wege ist, hinwegspringt und ihn dabei in die Tiefe stößt: „In den Turm gehörst du, einsperren sollte man dich, einem Besseren, als du bist, sperrst du die freie Bahn!“ Und dabei stieß er ein Geschrei wie ein Teufel aus. Teuflisch und tückisch in der Tat kann, sieht er seine kleinlich-egoistischen Interessen bedroht, die Handlungsweise des Alltagsmenschen werden, zu dessen Wesen es gehört, sich im satten Selbstbewußtsein immer und überall als der Bessere und Tüchtigere zu fühlen. Und wehe dem, der zu stolz ist und zu rein, ihm mit gleicher Münze zu zahlen, und der den Rat verschmäht: „tut man dir ein kleines Unrecht, so füge geschwind ein größeres hinzu!“ Herrisch spricht dann zu ihm der Wille des anderen und wirft ihn unbarmherzig zu Boden. Da gilt keine Rücksicht, da gilt kein Gebot, als allein das nackte „i c h will“, dem dabei die Kraft und Größe

des Herrenmenschen in der Art eines Napoleon fehlt, wo bei aller Gewaltsamkeit wenigstens umfassende Ziele verfolgt werden, während hier der Gedanke an das kleine, alltägliche Selbst alles beherrscht.

b) Der Schauende des Alltags.

Was dem Handelnden der Ertrag seiner Willenstätigkeit vermitteln soll: die Befriedigung der schrankenlosen Ich- und Genußgier, das sucht der Schauende des Alltags durch rein passives Verhalten des Gefühls zu erreichen. Ihm wird hier der Intellekt, nicht der Wille, wie beim Handelnden, dienstbar gemacht. Schwelgte jener in materiellen Freuden, so dieser in ästhetischen Stimmungen. Natur, Wissenschaft und Kunst werden ihm zur Quelle des Genusses; eines Genusses aber, dessen Gegenstand nicht an Innerlichkeitstiefen zu rühren vermag. Er kann wohl reizen und locken, aber nicht erschüttern und hinterläßt so, nach dem ersten Auflodern des Entzückens, keine bleibenden, das Gemüt und innerste Wesen wandelnden Eindrücke. Das Schauen dieses ästhetischen Hedonisten wird daher niemals zur Tat. Man begnügt sich, über Welt und Menschen, Kunst und Natur geistreiche Betrachtungen anzustellen, sie zu beschwärmen und zu beseufzen. Bezeichnend für solch ein tatloses, leicht in Sentimentalität ausartendes Träumen ist ein Ausspruch Jean Pauls: „Der Mensch hat drittehalb Minuten: eine zu lächeln, eine zu seufzen, eine halbe zu lieben; denn mitten in dieser Minute stirbt er." Und charakteristisch ist die Kritik des Tatmenschen Goethe zu obigen, ins Stammbuch seines Enkels Walter eingetragenen Worten:

„Ihrer sechzig hat die Stunde,
Über tausend hat der Tag.
Söhnchen, werde dir die Kunde,
Was man alles *leisten* mag!"

Das Wesen des Schaffenden empört sich hier gegen jenes Schwelgen auf ästhetischem Faulbett, dessen Gefahren Goethe auch sonst oft eindringlich beleuchtet. So, wenn er den Wilhelm Meister aus einer müßig schöngeistigen und dabei zugleich pessimistisch weltflüchtigen, nachtwandlerisch phantastischen Beschaulichkeit sich zur Klarheit und Tat für die soziale Gemeinschaft hindurchringen läßt. Und ebenso, wenn in den „Bekenntnissen einer schönen Seele" der kluge Freund des Oheims die schöne Seele vor den Abgründen ewiger Selbstbetrachtung warnt: „Tätig zu sein, ist des Men-

schen erste Bestimmung.“ Gerade der Dichter konnte so recht die Gefahren eines untätigen, nach allen Richtungen schweifenden Schwärmens und Träumens erkennen, dem phantasie- und gefühlsbegabte Künstlernaturen so leicht zum Opfer fallen und so sich selbst zur Unfruchtbarkeit verurteilende Schauende des Alltags bleiben. Das köstliche Gnadengeschenk der Phantasie wird ihnen zum Fluche statt zum Segen, wenn sie nicht die innere Konzentration aufbringen, die Gesichte, die in göttlichen Augenblicken zu ihnen kamen, festzuhalten und zu gestalten, wie dies der Schaffende tut, dessen Tun ihm selbst zwar nur Stückwerk scheint im Vergleich zu dem, was er erschaut und was ihn als zwingende Ewigkeitsaufgabe über sich hinausreißt:

„der zu dem Bau der Ewigkeiten
zwar Sandkorn nur auf Sandkorn reicht.
Doch von der großen Schuld der Zeiten
Minuten, Tage, Jahre streicht.“

Die mit einem solchen Schaffen verbundene Beseligung, von der wir im letzten Teil unserer Arbeit als Charakteristikum des den Spuren der Philosophie des Ungegebenen folgenden Handelnden höchster Art hören werden, bleibt dem Schauenden des Alltags fern. Und die Segenskraft des Goetheschen: „Wen du nicht verlässest, Genius!“ darf der nicht an sich erfahren, der „nie auf seinem Weg dem Gott begegnet, mit dem man ringt, bis daß er einen segnet.“

So ist das Dasein dieses Schauenden, wie das des Handelnden des Alltags ein rastloses Hetzen nach materiellem Genuß war, ein haltloses, ewig unbefriedigtes Schwanken zwischen wechselnden, ihn völlig beherrschenden Stimmungen. Alle Berührung mit der Außenwelt wird ängstlich gemieden, denn sie entreißt unsanft dem ästhetischen Schwelgen. Man betrachtet das Leben vielmehr als interessantes Drama, dem von ferne zuzuschauen anregend und unterhaltend scheint, in dem Mitspielender zu sein aber aufreibend und gefährlich dünkt. So hält man sich auch jeder Gemeinschaft, allen sozialen Aufgaben fern: „störet mir nicht meine Kreise!“ Der auch hier vorhandene Wille zur Macht nimmt eine negative Wendung. Suchte der Handelnde Welt und Mitmenschen zu Werkzeugen seiner kleinlich selbstischen Zwecke zu machen, so verzichtet der Schauende, seiner passiven Naturanlage entsprechend, auf solchen, auch die eigenen Interessen gar nicht berührenden Kampf. Außenwelt und Mitmenschen will man hier nicht beherrschen.

Aber sie sollen andererseits auch nicht Gewalt gewinnen, wenn durch sie bedingte Anforderungen und Aufgaben von außen störend einbrechen wollen in das Königreich dieses Schauenden und ihn in seiner Herrschaft stören über die ihm Lust spendenden Objekte der Kunst und Wissenschaft. Ebensowenig sollen sie Einfluß gewinnen auf die Herrschaft über sein eigenes zu genießerischem Kultobjekt gemachtes Innere; eine Scheinherrschaft, die er nur allzu oft durch eigene Haltlosigkeit verliert.

Als notwendiges, nur die Flugkraft der Seele lähmendes Übel wird auch die Berufsarbeit angesehen, ja sogar verachtet und gehaßt. Zur Entschädigung für ihre vermeintlich niederziehenden, die Schönheit der Persönlichkeit beeinträchtigenden Wirkungen sucht der Schauende sich in der Zeit der freien Muße, die er allein als sein wahres Leben betrachtet, um so tiefer einzuspinnen in jene gefährliche Stimmung, die ins Traumland der Romantik führt, wo

> „schauernde Schwüle schließt einen Ring.
> Dämmer der Frühe wölkt in den Kronen.
> Ahnendes Schweigen bannt, die dort wohnen."

Bannt bis zu dem Grade, daß auch noch der letzte Rest der Schaffenskraft gelähmt wird.

Und weil die Fremdwerterscheinungen hier nicht vermögen, gemeinschafts- und lebenfördernde Kräfte zu wecken; weil ihr genießerisches Auskosten im Gegenteil den Schauenden untauglich macht für jede ernste Arbeit und den matten Schwärmer immer mehr den wertgehaltigen Aufgaben des realen Lebens entfremdet, darum verflüchtigen sie sich ihm, als Mittel zu tatloser Selbstbereicherung, zu Scheinwerten. Sie bleiben für ihn axiologisch ungültig, ebenso wie dem Handelnden des Alltags die Fremdwerte, als Mittel für Gelderwerb und Genuß, keine gültigen Werte werden konnten.

Ihrer beider Leben ist ein reizlüsternes, kampfloses Folgen den natürlichen Anlagen; eine bloße Akkomodation an Naturgegebenes, ohne Spannung, ohne Bruch. Sie als Handelnde und Schauende nur des Alltags zu bezeichnen, ist eine Forderung der Menschenwürde.

3. Kritik verschiedener Philosophen am Alltagstyp.

Daß es sich hier nur um einen den Niederungen des Lebens angehörenden Menschentyp handelt, das weiß Schwarz, wenn er in seiner Philosophie des Ungegebenen

das Wesen des leeren Scheinwerten nachjagenden Hedonisten[2]) und des ästhetischen Gefallensverkosters einer scharf ablehnenden Kritik unterzieht. Er weist dabei in axiologischer und psychologischer Analyse des Wesens der Lust nach, daß sie notwendig den ihr als Lebensziel Nachjagenden enttäuschen und ihn innerlich arm und wertleer lassen muß.

Der Ansicht ist auch Fichte, der in seiner „Anweisung zum seligen Leben“ so verächtlich von den Menschen „des ersten Standpunktes“ spricht,[3]) bei denen der Genuß der Welt und ihrer selbst das Herrschende ist.

Und so urteilt schließlich Nietzsche. Immer wieder geißelt er im „Zarathustra“ die nach „erbärmlichem Behagen“, nach „kleiner Genügsamkeit“ jagenden „Vielzuvielen“ und gibt ein erschütterndes Bild von ihrem Wesen und letzten Zielen in seiner Schilderung des letzten Menschen,[4]) der verlernt hat, den Pfeil seiner Sehnsucht über sich hinauszusenden, und dem „Liebe, Schöpfung, Sehnsucht, Stern“ tote Worte sind. Es ist dies ein Typ in der Art von Fichtes „außerhalb aller Standpunkte der Weltanschauung Stehenden, geistig nicht Existierenden“, den „Toten und Begrabenen bei lebendigem Leibe“,[5]) die jeder Erschütterung, selbst noch der durch Lust, aus dem Wege gehen: „man wird nicht mehr arm und reich, beides ist zu beschwerlich,“ jeder will das Gleiche, jeder ist gleich“[6]) oder mit Fichtes Worten: „sie halten nichts für wahr und nichts für falsch —, sie lieben nichts und hassen nichts.“[7])

Allen den eben genannten Philosophen nun: Schwarz, Fichte, Nietzsche, steht es unverbrüchlich fest: Es handelt sich bei jenen verächtlichen, nur dem Grade ihrer Aktivität oder Passivität nach unterschiedenen, ihrem Charakter und ihren Motiven nach aber gleichen Menschen, nur um einen bestimmten Typ, dessen Wesen jeder der Denker zu überwinden weiß, auf seine Weise.

Ein anderer Philosoph aber, Schopenhauer, verfällt nicht nur dem verhängnisvollen Irrtum, in dem handelnden Alltagsmenschen den Menschen an sich, im Schauenden des Alltags aber ein Wesen höherer Art zu sehen. Nein, er geht weiter und baut auf seiner vom Wesen des Alltags-Handelnden abstrahierten psychologischen Willenstheorie seine Willensmetaphysik und weiterhin seine negative Wertung alles lebenaufbauenden Tuns, seine positive Schätzung alles lebenverneinenden Nichtstuns als welterlösend auf.

4. Kritische Auseinandersetzung mit Schopenhauers Standpunkt.

a) Begründung ihrer Notwendigkeit.

Wir müssen uns mit dieser Schätzung Schopenhauers hier auseinandersetzen. Denn wäre seine Auffassung begründet, so wäre alles, was wir im folgenden von Bedeutung und Gehalt des durch werthafte Geistigkeit innerlich überhöhten und nach außen schöpferisch wirkenden Menschenlebens sagen wollen, von vornherein sinnlos und verkehrt. Alles ideenbewegte Handeln wäre eitel und nichtig. „Und ich sah eine große Traurigkeit über die Menschen kommen. Die Besten wurden ihrer Werke müde. Eine Lehre erging, ein Glaube lief neben ihr: alles ist leer, alles ist gleich, alles war! Und von allen Hügeln klang es wider: alles ist leer, alles ist gleich, alles war! Umsonst war unsere Arbeit, Gift ist unser Wein geworden, böser Blick sengte unsere Felder und Herzen gelb. Alle Brunnen versiegten uns .... und aller Grund will reißen ....“

Hat diese Lehre wirklich die Kraft, sich wie Meltau auf die Früchte, bannend um die Herzen zu legen und jedes zielfreudige Handeln zu hemmen und zu lähmen? Kann sie den freudig Schaffenden mit Recht zum müde Schauenden machen, wie Schopenhauer dies will? Kann sie die „Krankheit zum Tode“ im Menschen erzeugen: die Verzweiflung, die ihr Opfer gepackt hält und es langsam würgt und lähmt? ....

Oder können wir unser Licht, das aus einem wert- und gehaltvollen Dasein sich entzündende Geisteslicht noch hinüberretten aus solcher Dämmerung?

Wir meinen letzteres freudig bejahen zu können, wenn es uns zu zeigen gelingt, daß es in der Tat nur das Wesen des den dunkelsten Tiefen des Lebens verhafteten Sinnenmenschen ist, — des leeren Scheinwerten verfallenen Hedonisten, draußen, wie im eigenen Inneren, das Schopenhauer den Maßstab gibt zum Aufbau seines weltverneinenden Systems.

b) Schopenhauers Forschungsmethode und ihre Folgen für seine Lehre sowie deren Einfluß auf andere in kritischer Beleuchtung.

α) Nach der negativen Seite.

Sehen wir daher zunächst, ob die Äußerungen des Philosophen selbst über die Art seiner Forschungs-

methode sowie die philosophischen Begründungen seiner Resultate in seinem Hauptwerke, der „Welt als Wille und Vorstellung“[1]) unsere obige Behauptung bestätigen. Wird wirklich allein der bloß natürliche Mensch, dessen Wesen sich ja in der großen Masse verkörpert, ihm zum entscheidenden Wertkriterium?

Schopenhauer selbst betont immer wieder, daß er bei all seinen Beweisen vom Gegebenen ausgehe, vom „Tatsächlichen der inneren und äußeren Erfahrung, wie sie jedem zugänglich ist“[2]) und von dort aus auf den Willen, als das einzige Metaphysische, hinleite: also den aufsteigenden analytischen Gang nehme.[3]) Er bedient sich demnach einer rein empirischen Forschungsmethode und zieht allein aus dieser seine schwerwiegenden metaphysischen und axiologischen Folgerungen. Von Erfahrungen eines geistigen Lebens, die als Überempirisches allein der Welt des Nichtdinglichen näher bringen können, ist hier nicht die Rede. Denn „das Tatsächliche der inneren Erfahrung“, das sagt der Philosoph ausdrücklich, ist ihm das „natürliche, jedem gegebene Selbstbewußtsein,[4]) also eine rein psychologische Grundlage. Für das „Tatsächliche“ aber der äußeren Erfahrung, das ihm den anderen Schlüssel gibt zur Deutung der Welt und des ihr seiner Ansicht nach zugrunde liegenden Prinzips, geben ihm die Mitmenschen das Material. „Denn“ (wir lassen auch hier den Philosophen zum Beleg für unsere Behauptungen selber sprechen) „offenbar ist es richtiger, die Welt aus dem Menschen verstehen zu lehren, als den Menschen aus der Welt.“

Daß nun aber Schopenhauer in der Tat bei dieser Erforschung der äußeren Erfahrungstatsachen, wie auch bei der Untersuchung des rein psychologischen Selbstbewußtseins, nur den natürlichen Menschen: die ja leider stets in überwiegender Mehrzahl vorhandenen Alltagsmenschen, die Vielzuvielen, im Auge hat, das bestätigt die Lektüre der „Welt als Wille und Vorstellung“ auf Schritt und Tritt.

Selbst wenn sich ihr Verfasser zum Beweise seiner Behauptungen nicht wieder und immer wieder[5]) berufen würde auf „die große Mehrheit der Menschen“, „das Leben der Allermeisten“, auf „fast alle“: das grausige Bild, das er von seinem Menschen zeichnet, beweist uns, daß wir keinen anderen Typ vor uns haben, als unseren Handelnden des Alltags, Schwarz' dem Scheinwert der Lust verfallenen Hedonisten, Nietzsches Vielzuvielen. Das erkennen wir, wenn

Schopenhauer nicht müde wird, die Qualen des unter der „Zuchthausarbeit des Wollens“ Seufzenden zu schildern, der als „ein ewig schmachtender Tantalus“ nie imstande ist, seinen Lusthunger zu stillen[6]) und so in einer ewigen Hölle lebt. In den „gleich Kreiseln auf dem Welttheater gepeitschten“, gleich Marionetten von ihren egoistischen Wünschen gezogenen Reizhaschern, die selbst bei äußerem Wohlsein in ihrer inneren Leere und Hohlheit tödlicher Langeweile[7]) anheimfallen, stellt sich ihm das Wesen des Menschen an sich dar. Selbst- und Genußsucht ist der Grundzug ihres Charakters.[8]) Ja, das Bild dieses Schopenhauerschen Menschen an sich zeigt die verächtlichen Eigenschaften unseres Alltags-Handelnden sogar noch ins Groteske gesteigert und verzerrt. Der Wille zur Macht, dort rein egoistischen Motiven entsprungen, steigert sich hier zur positiven Bosheit, der anderer Leid zum Zweck an sich wird, ja sogar Genuß gewährt.[9]) Aus Schwarz' „Reizhaschern“ werden Nietzsches „Taranteln“ und „Fliegen des Marktes“. Bezeichnend nun für Schopenhauers durchaus subjektives Vorgehen bei seiner Forschung ist es, daß diese nach der schlechten Seite gesteigerten Ausnahmen, als „Tatsachen der äußeren Erfahrung“ mitbestimmend für sein Urteil werden, während er die nach der guten Seite gesteigerten Ausnahmen, deren Vorhandensein selbst der Pessimist zugibt, durch falsche, einseitige Deutung ihrer Motive auf gewaltsame Weise seiner Theorie einfügt. Das beweist seine Schätzung der Mitleidigen. Auch ihnen legt er ohne weiteres dieselben egoistischen, lustgierigen Beweggründe bei, wie seinen Menschen an sich. Den Mitleidigen unterscheidet nach ihm nur ein höherer Grad der Erkenntnis, nicht der Sittlichkeit vom Alltagsmenschen. Weil er die Unmöglichkeit, sein Luststreben dauernd zu befriedigen, eingesehen hat, zieht er die Loslösung vom nur leidbringenden Leben vor. Dazu soll ihm das ihn kreuzigende Mitgefühl mit dem Leiden anderer verhelfen, das, auch wenn es einmal zur Selbstentäußerung wird, nur Mittel zu selbstischen Zwecken ist, nicht Zweck an sich. „Mitleid tut not,“ so tönt es in ihnen. „Nehmt hin, was ich habe, nehmt hin, was ich bin. Um so weniger bindet mich das Leben.“ — „Was schiert es sie, daß sie andere mit ihren Ketten und Geschenken noch fester binden!“ so geißelt Nietzsche[10]) die Motive dieser, sicherlich nur einen ganz geringen Bruchteil der Mitleidigen ausmachenden „Guten und Gerechten“.

Aus diesem, wie wir nun hinreichend gesehen haben,

rein empirischen, dazu noch, wie u. a. die Schätzung der Mitleidigen beweist, stark subjektiv gefärbten Ausgangspunkt von Schopenhauers Forschung wird seine pessimistische Wertung alles lebenaufbauenden, seine Hochschätzung alles lebenverneinenden Nichtstuns nicht nur, wie wir weiter sehen werden, verständlich; sondern es wird zugleich ihre innere Unhaltbarkeit dargetan. Denn es ist widersinnig, aus rein empirisch Gegebenem, zumal aus den Niederungen des Lebens, deren drückende Tatsachen, wie bei Fichte, Nietzsche, Schwarz, erst recht Anlaß werden sollten zum Ruf: „exzelsior," auf die axiologische Unmöglichkeit auch jedes Anders w e r d e n s zu schließen, deren Ursache die Unvernunft und starre Unveränderlichkeit eines allen zugrunde liegenden metaphysischen Urprinzips sein soll. Das heißt: grundverschiedene Prinzipien miteinander vermengen und doch den richtigen Standpunkt verfehlen. Denn die Unmöglichkeit eines geistigen Wertlebens, das einem eigenen Gebiete für sich angehört, läßt sich aus empirischen und kosmologischen Schlüssen nicht herleiten. So freilich hat sich Schopenhauer selbst eine Kette geschmiedet, die den Willen und alles tatfrohe Schaffen lähmt. Schopenhauers Verfahren erhellt aus seinen weiteren Schlüssen, die wir zum Beweise der Unhaltbarkeit seiner Behauptungen kurz verfolgen wollen.

Die große Masse der Alltagsmenschen, so sahen wir, lieferte dem Pessimisten den einen entscheidenden Maßstab für den Aufbau seiner Lehre. Als die Menge treibendes Motiv hat er dabei, wie wir zeigten, Selbst- und Genußsucht erkannt, als einzigen von ihr geschätzten Wert die Lust. Nun aber bestätigt dem Philosophen sein anderer Wertmaßstab: das Tatsächliche der i n n e r e n Erfahrung, d. h. das gegebene rein psychologische Selbstbewußtsein, der natürliche Mensch im eigenen Inneren, dessen Motive bei jedem einzelnen so leicht das Geistige überwuchern und ersticken wollen, die lustgierige Schätzungsweise der großen Menge. Daher muß ihm, entsprechend seinen Forschungsgrundsätzen, von der Summe der äußeren und inneren rein psychologischen Erfahrung auf das Wesen selbst zu schließen, Lust zum W e r t a n s i c h werden. (Ebenso wie ihm der diese Schätzungsweise verkörpernde Handelnde des Alltags zum Menschen an sich wurde.)

Mit dieser, so auf empirisch psychologischem Wege errechneten Überzeugung vom alleinigen W e r t der Lust verbindet sich nun dem Pessimisten diejenige von der U n -

erreichbarkeit eines Lustlebens. Und der immer wiederholte Hinweis auf die dauernde *Unerreichbarkeit* der Lust, nicht etwa die Überzeugung von ihrer Wertlosigkeit, gibt Schopenhauers Pessimismus das charakteristische Gepräge. Alles *Handeln*, ja das Leben überhaupt ist wertlos und nichtig, weil es unfähig ist, das einzige erstrebenswerte Ziel, ein dauerndes Lustleben zu erreichen. Der heimliche Werthunger, der auch bei ihm aus der scharfen Kritik der großen Masse herausklingt, wird übertönt durch den ungebändigten Schrei nach Lust. Sie identifiziert er, in einer verhängnisvollen Täuschung befangen, mit Glück, das er so nicht in Einklang zu bringen weiß mit wahrem Wert. Er entweiht vielmehr den heiligen Namen des Glücks, des Beseligendsten, aber zugleich auch des Ernstesten und Tiefsten, was ein Menschenherz erleben kann, wenn er sein Wesen definiert als „den raschen Übergang von Wunsch zur Befriedigung und von dieser zu neuem Wunsch".[11]) Diese immer rastlos von neuem sich ablösenden Wünsche zu erfüllen, das ist der einzige Zweck des *Handelns*. Mittel dazu sind die *Objekte der Außenwelt*, die so allein der *Genußgier* dienstbar gemacht werden. Und weil sie diese niemals dauernd befriedigen können, sinken sie dem Philosophen zum „Almosen" herab, „das, dem Bettler zugeworfen, sein Leben heute fristet, um seine Qual auf morgen zu verlängern".[12]) Was das Objekt nicht leisten kann, weil es dem allein von Selbstsucht beherrschten Subjekt an liebender Hingabe, an hohen Zielen fehlt, das wird dem Handeln überhaupt zur Last gelegt. So spricht der Philosoph des Pessimismus von der „Zuchthausarbeit des Wollens", die nicht fähig ist, das „Konkrement" von tausend Bedürfnissen, aus denen das Wesen des Menschen bestehe, dauernd zu stillen. Handeln und Wert sind ihm getrennte Begriffe, ebenso wie Arbeit und Glück.

Handeln wird aber Schopenhauer nicht nur *negativ* zur Ursache des menschlichen Elends, weil es nicht imstande ist, die stets wechselnden Wünsche zu erfüllen. Es wird ihm auch *positiv* allen Unheils Quell. Denn nicht nur, weil das Leben „kein Geschenk zum Genießen" ist, macht es nach Schopenhauer den Menschen elend, sondern weil es sich darstellt als „eine Aufgabe, ein Pensum zum Abarbeiten". Und *dementsprechend*, so begründet der Philosoph charakteristisch seine pessimistische Weltanschauung, „sehen wir im großen wie im kleinen allgemeine Not, rastloses Mühen, beständiges Drängen, endlosen Kampf, *erzwungene* Tätig-

keit mit äußerster Anstrengung aller Leibes- und Geisteskräfte".[13]) „Das Subjekt des Wollens liegt beständig auf dem drehenden Rade des Ixion, schöpft beständig aus dem Siebe der Danaiden, ist ewig der schmachtende Tantalus", und Arbeit ist nichts als erzwungener Frondienst des Wollens.

Nichts hier von jener freudigen Hingabe an das Werk, der das Leben gerade erst positiven Wert erhält durch eben dieselbe Tatsache, durch die Schopenhauer seinen Unwert dartun will: nämlich dadurch, daß es eine Aufgabe in sich birgt.

Aus der so von der Summe der äußeren und inneren Erfahrungstatsachen erschlossenen Überzeugung von der Nichtigkeit alles, weil in seinem Luststreben unerfüllbaren, positiv nur Leid und Qual schaffenden Handelns ergibt sich dem Philosophen weiterhin die Folgerung vom Unwert des Bewegers alles Tuns: des menschlichen (vorerst psychologisch gefaßten) Willens. Er ist daher möglichst zum Schweigen zu bringen, Aktivität in Passivität zu wandeln.

Bis dahin ist die Beweiskette Schopenhauers lückenlos und konsequent, wenn auch auf einen durchaus irrigen Ausgangspunkt der Forschung sich stützend, wodurch gerade sie ohne weiteres ihre innere Haltlosigkeit dartut. Jetzt aber vollzieht der Philosoph mit seinem Schritt, vielmehr seinem Sprung von empirischer Psychologie zur Metaphysik eine gefährliche Wendung, die all seinen Behauptungen ein ganz anderes Schwergewicht leiht. Aus der vom Treiben der großen Masse abgeleiteten Glück- und Ziellosigkeit des menschlichen Handelns und Willens schließt er auf die Unvernunft und Blindheit eines dem Weltgetriebe zugrunde liegenden Urprinzips: „Daher[14]) habe ich gesagt, daß jene Puppen nicht von außen gezogen werden, sondern jede das Uhrwerk in sich trägt, vermöge dessen ihre Bewegungen erfolgen. Dieses ist der Wille zum Leben, sich bezeigend als ein unermüdliches Triebwerk, ein unvernünftiger Trieb, der seinen zureichenden Grund nicht in der Außenwelt hat..... Überall ist der Wille, als das Metaphysische der Grenzstein jeder Betrachtung, über den sie nirgends hinauskann."

Erst mit dieser Wendung zur Metaphysik kann Schopenhauers Pessimismus in der Tat gefährlich werden. Erst von hier aus ist er wirklich imstande, wären seine Beweise ausreichend begründet, lähmend zu wirken auf die Schaffenskraft der Besten. Denn, ist das Leben auch kein Born der Lust, wie Schopenhauer immer wieder zeigt, ist Elend und

Qual eine unentrinnbare Notwendigkeit und alles Handeln mit Mühe und Leid verknüpft: noch Millionen und gerade die Wertvollsten schaffen trotzdem freudig weiter. Denn der Gedanke an Wert, nicht der an Lust, ist das sie treibende Motiv. Wird aber allem Tun der letzte, tiefste Sinn und Gehalt geraubt — und das will Schopenhauers Willensmetaphysik beweisen —; sind die Menschen unfreie, vom Urwillen gleich Marionetten an Fäden gezogene Puppen und die ganze Welt nur ein sinnlos grausames Schattenspiel des gequälten Urprinzips, dann will in der Tat aller Grund reißen und die Tiefe will verschlingen .... „Und die Besten wurden ihrer Werke müde!" ....

Lastend und lähmend klingt die buddhistische Lehre herüber: vom durch nichtiges Haften am Irdischen verursachten vielfach verschlungenen Pfade der Leiden und der alleinigen Erlösung durch Willensabkehr: „Ringt von Geburt und Tod euch los! Dringt durch zu alles Leidens Ziel!" .... Die blutlosen Schatten des Nirwana winken.

Nicht mehr auf der Glücklosigkeit, sondern auf der Nichtigkeit und Wertarmut alles menschlichen Strebens liegt jetzt der Hauptton. Und das Gefährlichste bei alledem: Schopenhauer sucht jetzt die Sache so darzustellen, als habe er nicht von einem rein subjektiven, sich auf die Summe der inneren und äußeren Erfahrungstatsachen stützenden Ausgangspunkt seine Schlüsse gezogen, sondern als sei der allem zugrunde liegende, blind-unvernünftige Urwille die unwiderlegbare Grundtatsache, auf der sich seine ganze pessimistische Lehre aufbaue: „Aus der dargelegten Ursprünglichkeit und Unbedingtheit des Willens ist es erklärlich, daß der Mensch ein Dasein voll Not, Plage, Schmerz, Angst und dann wieder voll Langerweile, welches, rein objektiv betrachtet und erwogen, von ihm verabscheut werden müßte, über alles liebt und dessen Ende, welches jedoch das einzige Gewisse für ihn ist, über alles fürchtet."[15]) Diese gewaltsame Umkehrung seines ursprünglichen Ausgangspunktes fällt an der eben zitierten Stelle um so mehr in die Augen, als der Philosoph erst kurz vorher aus dem Treiben der Menge, dem elenden Hasten der Alltagsmenschen nach Lust und Gewinn, auf das unvernünftige Triebwerk des Urwillens folgert: „daher habe ich gesagt, daß jene Puppen ...." (vergl. oben S. 36, 37). Schopenhauers System ist also keineswegs ein „Rechenexempel, das restlos aufgeht", wie er dies selbst einmal behauptet. Vielmehr bestätigt sich unsere Auffassung von der Haltlosigkeit des Schopenhauerschen Pessimismus. Denn Be-

weisen, die ihre einzige Stütze in der großen Masse des empirisch Gegebenen haben, die Geistiges aus Dinglichem ableiten, fehlt die axiologische Gültigkeit.

Wir können daher freudig unsere Überzeugung von Sinn und Wert geistdurchlebten menschlichen Handelns aufrecht erhalten. Schopenhauers Lehre vermag die „Krankheit zum Tode", die Verzweiflung an allem, was groß und edel im menschlichen Tun ist, nicht in uns zu erzeugen. Und der „Handelnde" des Pessimisten ist uns nicht der Mensch an sich.

β) Folgen von Schopenhauers Forschungsmethode für seine Lehre nach der positiven Seite.

Welche Folgen aber nicht nur nach der eben geschilderten lebenverneinenden, sondern auch nach der positiven, lebenbejahenden Seite jene Willenstheorie hat, falls man sich von ihrer Wahrheit überzeugen läßt, und daraus die Konsequenzen für das Leben zieht, das lehrt die Gestalt von Schopenhauers „Persönlichkeit", in der sich sein Idealbild eines lebenbejahenden Menschen verkörpert. Wir werden in ihr Zug für Zug unseren Schauenden des Alltags wiedererkennen.

Der Philosoph selbst zwar bezeichnet seine „Eudaimonologie" als eine „Akkomodation", insofern er hier von dem „höheren metaphysisch-ethischen Standpunkte", zu welchem seine eigentliche Philosophie hinleite, gänzlich abgehe und auf dem gewöhnlichen Standpunkte stehen bleibe. Aber die Kluft zwischen seiner metaphysischen und seiner immanenten Weltanschauung ist nicht so groß, wie der Philosoph selbst meint. Insofern allerdings verläßt er seinen metaphysischen Standpunkt, als hier das Ziel positiv-immanent ist: eine hier größtmögliche Glückseligkeit, deren Erreichbarkeit er in der Metaphysik überhaupt verneint. Aber beide Male zeitigen dieselben Grundprinzipien ähnliche willenlähmende Folgen, beide Male wirken sie allem geistbewegten, lebenfördernden Handeln hemmend entgegen: Empirie und Metaphysik wirken also hier wie dort unheilvoll aufeinander ein. Nur in umgekehrter Richtung. In der Metaphysik gab der empirische Ausgangspunkt der metaphysischen Lehre eine falsche Wendung; in der „Anweisung zu einem glücklichen Dasein" wirkt wiederum die vom empirischen Ausgangspunkt abstrahierte metaphysische Lehre hindernd auf alles Schaffen im realen Leben zurück. Beide Male ist eudaimonistische Schätzungsweise

treibender Beweggrund: in der Metaphysik nur verhüllt und mit negativem Resultat, in der Eudaimonologie offen zugestanden und so in einem Lobpreis des beschaulich-genießerischen Lebens gipfelnd.

In voller Übereinstimmung mit den versteckt eudaimonistischen Grundprinzipien von Schopenhauers Metaphysik, keineswegs unter Verlassen derselben, ist es auch in der „Anweisung zu einem glücklichen Dasein" höchstes Ziel, den Willen als Schmerzensbringer zu beschwichtigen. Dort im ästhetischen Schauen bei völligem Sichverlieren an die Schönheit der Ideen, hier im positiven „Genuß einer außerordentlichen, geistig eminenten Individualität". Beide Male wird der Intellekt zum Mittler, zum erlösenden Prinzip. In der Metaphysik zugleich mit dem Bezwingen des eigenen Leids zum Welterlöser; in der Eudaimonologie zum Erlöser von den Sorgen und Unruhen des Alltags. Sein zufälliges Überwiegen über das zum Dienst des Willens nötige Maß und die daraus entspringende Fähigkeit, sich von seiner, für Schopenhauer stets unwürdigen Herrschaft zu befreien, entscheidet sowohl in der Metaphysik wie in der immanenten Philosophie über das menschliche Schicksal, das so beide Male durch einen „unveränderlichen Zufallswurf der Natur" aufs engste determiniert ist.

Wir sehen also, daß die von den „Tatsachen der äußeren und inneren Erfahrung" abgeleiteten metaphysischen Grundsätze ihre lähmende Wirkung auch auf die (wenn schon nur als „Akkomodation") lebenbejahende Seite der Schopenhauerschen Weltanschauung erstrecken. Aus ihnen wird die Lebensauffassung seines Idealbildes eines lebenbejahenden Menschen, der „Persönlichkeit" seiner „Anweisung zu einem glücklichen Dasein" verständlich. Erinnern wir uns nun, daß die metaphysischen Lehren wiederum vom Wesen des Alltags-Handelnden abstrahiert wurden, so verstehen wir die enge Verwandtschaft in den Motiven von Schopenhauers Menschen an sich; unserem Handelnden des Alltags und dem von ihm so viel höher gewerteten, das Wesen unseres Alltags-Schauenden verkörpernden beschaulichen Genießer der Eudaimonologie.

Schopenhauer selbst freilich entgeht diese innere Verwandtschaft völlig. Er betrachtet, seiner Ansicht folgend, daß Wert und Handeln, Wert und jede Art von Aktivität überhaupt im umgekehrten Verhältnis zueinander stehen, den Schauenden seiner „Anweisung zu einem glücklichen Dasein" als ein Wesen höherer Art, das für ihn hoch empor-

ragt über den Handelnden, weil es im Genießen von Wissenschaft und Kunst die ewige Unrast des blind begehrenden Willens zum Schweigen bringt. Wir aber erkennen an Schopenhauers Menschen an sich und seinem Schauenden der „Eudaimonologie" gleiche Motive, ähnliche Charakterzüge.

„Im eigenen Selbst allein habe ich mein wahres Sein; alles andere hingegen ist Nicht-Ich und mir fremd," dies ist der offen bekannte Wahlspruch, der Wegweiser zum Glück für den Schauenden der Eudaimonologie, dem er ebenso wie der Alltagshandelnde unbedingt folgt.[16])

Nur hat sich hier die materielle Genußsucht jenes in eine solche verfeinerter, epikureischer Natur verkehrt, wenn immer wieder der hohe Wert der „Genüsse der Sensibilität, des Beschauens, Denkens, Empfindens, Lesens" hervorgehoben wird, die ein „unendliches Selbstgenügen gewähren". Um sich diese Genüsse zu verschaffen, darum sucht die Persönlichkeit nach Schopenhauer in demselben klug berechnenden Egoismus die Einsamkeit,[17]) wie der Handelnde des Alltags den geselligen Verkehr.

Die hohe Schätzung des Wertes dieses Schauenden im Vergleich mit dem handelnden „Menschen an sich" des Pessimisten ist also keineswegs berechtigt. Sie beweist vielmehr die Unhaltbarkeit von Schopenhauers metaphysischen Grundsätzen an ihren möglichen Folgen auch nach der lebenbejahenden Seite.

An den möglichen Folgen, sagten wir. Denn jede Weltanschauung kann nur soweit die von ihr als Ideal aufgestellten Typen erzeugen, nur insofern synthetische Selbstbestimmung hervorrufen, als sie bestimmten inneren Erlebnissen des sich in sie Vertiefenden entgegenkommt. Und es liegt eine gewisse Tragik darin, daß die Schopenhauersche Lehre, falls ihre, wie oben dargetan, unhaltbaren Grundlagen von ihrer Berechtigung überzeugen, gerade solche Charaktere zu schaffen vermag, wie sie der Philosoph des Pessimismus durch seinen Lobpreis des schauenden Nichtstuns überwinden will: nämlich in materiellen Freuden völlig aufgehende Lüstlinge. Denn gewinnt die, wie oben gezeigt wurde, erst sekundäre Gedankenreihe der Schopenhauerschen Lehre, die nicht den Mangel an Lust, sondern den von der Wert- und Zwecklosigkeit alles Tuns nachweisen will, auf bisher Hochstrebende Einfluß, dann mag es wohl geschehen, daß diesen jetzt an allem Hohen Verzweifelnden Lust das einzige Ziel wird; wie dem Handelnden des Alltags. Nur macht man hier mit bewußtem Willensentschluß in zwar

synthetischer, aber selbstischer Einheitswahl zum Ziel und Vorwert einer vernunftbestimmten Lebensführung, was man dort analytisch wählend, im blinden Begehren einmal hierhin, einmal dorthin schwankend ergriff. „Ach ich kannte Edle, die verloren ihre höchste Hoffnung. Und nun verleumdeten sie alle hohen Hoffnungen. Nun lebten sie frech in kurzen Lüsten, und über den Tag hin warfen sie kaum noch Ziele!“

Gottes Lichtleben hat sich hier, um mit Jakob Böhme zu sprechen, in Finsterleben verkehrt; Liebe in Zorn. „Daß du ein Mensch nur bist, der Gedanke beuge das Haupt dir!“ Wir empfinden die Wahrheit dieses Ausspruches tief, wenn wir auf die bisher geschilderten Alltagstypen zurückblicken. Auf den Handelnden des Alltags und den ihm gleichenden, von Schopenhauers Pessimismus geschaffenen Lüstling sowie auf den Schauenden der Eudaimonologie.

II. Der Schauende und Handelnde einer höheren Art.

Ein helleres Leuchten beginnt aufzuflammen beim Anblick einer anderen Art schauender und handelnder Menschen, deren Dasein ein edleres, wiewohl noch durch manchen Erdenrest verdunkeltes Streben Reichtum und Weihe gibt. „Daß du ein Mensch doch bist, richte dich freudig empor!“

1. Die Schauenden einer höheren Art.

a) Gemeinsame Charakterzüge.

Wir wenden uns zunächst den beiden Schauenden höherer Art zu, deren äußeres Leben, oberflächlich betrachtet, dem von Schopenhauers Persönlichkeit, unserem Schauenden des Alltags, ähnelt, deren Wesen aber Welten von jenem trennen. Denn zwar sehen auch die Jetztgenannten in der Einsamkeit einen hohen Wert, auch sie ziehen sich (mehr oder weniger) vorwiegend ins eigene Innere zurück, und doch aus ganz anderen Motiven, mit weit anderen Zielen, als der Schauende der Eudaimonologie. Von jenem Idealbilde nach der lebenbejahenden Seite des Pessimisten trennen unsere „Flüchtlinge des Geistes“, die sich wieder in charakteristischen, später zu betrachtenden Eigenschaften unterscheiden, gemeinsame Grundzüge ihres Wesens scharf.

Kennzeichnete die Persönlichkeit nach Schopenhauer selbstgenügsame Sättigung am gegebenen, aller Gemütswerte entbehrenden, sich allein aufs Intellektuelle einstellenden vermeintlichen inneren Reichtum, so beherrscht die Schauenden höherer Art das Ungenügen an einmal Vorgefundenem, das Gefühl von etwas Aufgegebenem, nie zu Erreichendem, Unvollendbarem. Und dieses Gefühl ist es, das sie beide unablässig streben heißt über sich selbst hinaus, während der Schauende des Alltags alles Gegebene schlau auf größtmöglichsten, wennschon intellektuellen Nutzen und Gewinn absucht.

Für die „Flüchtlinge des Geistes“ dagegen birgt das Leben eine Aufgabe in sich, und diese Aufgabe stellt sich ihnen dar auf verschiedene Art.

b) Der Typ des Schauenden nach Schleiermachers „Monologen“.

Der eine, der den Typ der Persönlichkeit nach Schleiermachers „Monologen“ verkörpert, sieht in bewußter Entwicklung und Gestaltung seiner inneren Eigentümlichkeit das höchste Ziel. Im steten Überwinden des kleinen, natürlichen Ich will er das höhere Selbst zu größtmöglichster Vollkommenheit gestalten, zum Universum, in dem sich alles Leid, alle Lust der Welt vertieft und in künstlerisch verklärtem Lichte spiegelt. Während der Alltagsschauende im passiven Aufnehmen von allerlei Bildungsstoffen oberflächlich ästhetisch genießt, duldet hier die einmal erwachte geistige Bewegung keine reine Passivität mehr. Der schöpferische Drang, der hier Leben werden will, ist jedoch noch nicht stark genug, um das Leben nach außen selbsttätig hinaufzubilden, sondern wendet sich bei „freitätigem Beschauen seiner selbst“[1]) aufs eigene Innere. Aus ihm will er ein Kunstwerk von vielseitigem Reichtum gestalten, und weil ihm zu diesem Ziel auch die Einsamkeit förderlich ist, darum sucht er sie; nicht zum Genuß. Auch wird sie ihm nicht zum einzigen Wert, wie dem Schauenden der Eudaimonologie, der die Welt flieht, weil „in ihr ja überall doch nicht viel zu holen ist“. Im Gegenteil, eine zu starre Abgeschlossenheit von Welt und Menschen wird hier als Hemmnis betrachtet auf dem Wege zur Gestaltung des höheren Selbst. Weil man hier im Gegensatz zur Selbstgenügsamkeit des Alltagsschauenden stark das Bruchstückmäßige des eigenen Seins empfindet, verlangt man außer der Ergänzung mit Objekten der Wissenschaft, Kunst und Natur, auch nach Austausch mit lebendigen Menschenseelen. „Es trocknen mir in der Ein-

samkeit die Säfte des Gemüts. Ich muß hinaus in mancherlei Gemeinschaft mit anderen Geistern, nicht nur zu schauen, wieviel es Menschliches gibt, was immer oder lange mir fremd bleibt und was hingegen mein eigen werden kann. Nein, auch immer fester durch Geben und Empfangen das eigene Wesen zu bestimmen," so bekennt der Schleiermacher der Monologen.[2]) Zwar redet er nicht nur von Nehmen, wie die Persönlichkeit nach Schopenhauer, aber das Geben wird ihm nicht Zweck an sich, sondern Mittel zum letzten Ziel, der eigenen Wesensgestaltung. Ihr macht er Liebe, Freundschaft, Kunst und Natur, alle Beziehungen des reichen, wechselvollen Lebens dienstbar. Und wenn schon Schleiermacher auch davon spricht, „alles, was nicht für sich selbst sei Wachstum der Gestalt oder Bildung neuer Organe, zur Frucht werden zu lassen, daß auch wirklich der Welt zugute komme, was freigebig die Liebe ihr zugedacht hat", so hat das Wirken in der Welt hier doch völlig sekundäre Bedeutung. Und immer wieder mahnt der Verfasser der Monologen „ja nicht den kleinsten Teil des eigenen Wesens in falscher Großmut zu opfern, sich kein Herz ausbrechen, kein Blättchen abpflücken zu lassen, welches Nahrung für sich selbst einsaugt aus der umgebenden Welt". Drang nach Ergänzung mit den Objekten der Außenwelt, im Geben, nicht nur im Nehmen wird hier untergeordnet dem Gefühl des Glückes im Sichlösen der Entwicklungsspannung, die als das Primäre alles beherrscht. Der „ungestillte Durst, das eigene Wesen weiter stets zu bilden",[3]) unterdrückt auch den Hang, das, was er erschaut, „umbildend anders und bestimmter zu eigenem Werke zu gestalten". Im Werdedrang zu eigener Vollendung werden hier die geistig schöpferischen Kräfte aufgebraucht, die noch nicht stark genug sind, vielmehr durch bewußten Willensentschluß gehemmt, nicht stark genug sein wollen, die Wand der Selbstsucht zu durchbrechen und überzufluten in allumfassender Gestaltungskraft.

So überragt zwar die Persönlichkeit nach Schleiermachers Monologen durch ihr stetes Streben hinaus über das kleine, naturgegebene Ich den Schauenden der Eudaimonologie weltenweit. Aber andererseits steht doch das ängstlich gespannte Blicken auf die Beschaffenheit des eigenen Inneren, dem Werden geistiger Lebensströme, deren Hauch er doch im Schauen lebendig spürte, hemmend entgegen: wenn es auch das höhere Selbst ist, dem dieser Schauende in begeisterter Freudigkeit all sein Mühen, all sein Streben und Denken weiht.

c) Der ethische Idealist (unser zweiter Schauende höherer Art).

Eine solche Ichgebundenheit lag unserem zweiten Schauenden einer höheren Art, dem ethischen Idealisten, ursprünglich fern. Seine höchste Aufgabe, sein schönstes Ziel sah er im freudigen Wirken in der Welt. Die Ideen der Wahrheit, Schönheit und Gerechtigkeit, deren Wesen sich ihm in heiligen Stunden innerer Einkehr enthüllten, auch in anderen zu entzünden, das stand ihm als leuchtendes Bild vor der Seele. Aber zwei einander unheilvoll beeinflussende Motive werden hier zum verhängnisvollen Hemmnis des idealen Wirkens.

In heilig-fernem Glanze steht diesem selbstlos Strebenden seine Aufgabe vor Augen. Und ihr Licht bezaubert nicht nur und wirft seine Strahlen, ihm Gehalt und Wert leihend, auf den öden Alltag. Es kann auch blenden, und das Ziel, dem man sich anfangs frohgemut langsam zu nähern glaubte, in immer größere, ewig unerreichbare Ferne rücken, in je glühenderem Ernst man ihm nachstrebt. Stunden der Erhebung, in denen dieser Wanderer nach höheren Welten begnadet zu schweben meint, frei über aller Erdenschwere, wechseln mit solcher tiefster seelischer Qual; jener Niedergeschlagenheit, wo das „nur Sandkorn auf Sandkorn kann ich langsam herbeitragen", das freudig stolze „zwar Sandkorn nur, aber doch zum Bau der Ewigkeiten" völlig übertönt. Und dieser, mit der Größe der Aufgabe, ständig wachsende Mangel an Selbstvertrauen wirkt lähmend auf die Schaffenskraft zurück. Tausende Reichbegabter, zu Hohem Berufener, haben sich in einem solchen Kampfe aufgerieben. Ihnen fehlt die innere Kraft jener, deren schöpferische Fähigkeiten sich an immer neuen Hemmnissen immer neu entzünden, und die daher flehen: „Und häng' den Kranz, den vollen Kranz mir höher in die Sterne!" Den ethischen Idealisten dagegen will die Forderung seiner ihm ewig unerreichbaren Aufgabe erdrücken, und die Zerrissenheit des Gemüts bannt schließlich auch die Flugkraft des Geistes. „Und dann, als ich, entmutigt ganz, Gedanken flattern ließ wie Flocken ...."

Wir erinnern uns mit tiefer Wehmut des Schicksals jener Großen, die sich an solchen Hemmungen innerlich verbluteten: Eines Heinrich von Kleist, eines Hölderlin, die in einsamer Welt- und Selbstbetrachtung vergebens Genesung suchten. Eines Tasso, der unter der Wucht der Erden-

schwere zusammenbrach, weil ein Gott ihm mit der Gabe, zu sagen, was er litt, doch nicht die Kraft schenkte, das Leiden innerlich zu überwinden. Und eines Hamlet, der vorm Handeln zurückbebte, weil ihm unerreichbar schien, was er erstrebt. „Weh' mir, daß ich zur Welt, sie einzurichten kam!" Gerade jene Eigenschaften, die Bedingungen ihres Höherstehens sind, werden diesen Idealisten in tragischer Verkettung des Geschickes zum Verhängnis. „Ihr Überglück ward hier zum Ungemach!" Denn „das Außerordentliche, was solche Menschen leisten, setzt eine sehr zarte Organisation voraus, damit sie seltener Empfindungen fähig sein und die Stimmen der Himmlischen vernehmen mögen". Dieser Ausspruch Goethes zu Eckermann umfaßt eine Welt von Tragik.

Das Unterliegen unter eben die zarte seelische Organisation, die gerade ein edles, reiches Gefäß werden sollte geistig schöpferischen Lebens, nicht aber durch seinen Ansturm sich zerbrechen lassen durfte, macht unseren ethischen Idealisten zum einsam-passiven Flüchtling des Geistes. Er wußte nicht Leid in Gold zu wandeln im Sieg schöpferischer Geisteskraft, die selbst die zarteste seelische Veranlagung, und vielleicht gerade diese erst recht, in ihren Dienst zu zwingen vermag, wie wir letzteres an Schiller sehen.

Verstärkte sich für den überzart Empfindenden schon das Gefühl des Nichtkönnens, des Abstandes seiner besonderen, unendlichen Aufgabe vom nur endlichen Vermögen, der Aufgabe, wie sie ihm, unabhängig von Welt und Menschen gegenübersteht, zum drückenden Gefühl, daß alles als wertvoll hier zu Erstrebende unerreichbar sei, so vollendet ein zweites Motiv das Zerstörungswerk an solchen reichen, aber innerlich haltlosen Geistern. Die Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit, auch was die Beschaffenheit der Menschen betrifft, wird zum schleichenden Gift. Der ethische Idealist, der anfangs hinausgeht voll froher, starker Zuversicht, voll hoher Ziele, empfindet wie einer, den man langsam unbarmherzig mit tausend Schlingen würgt, wenn das Bild, das ihm von Welt und Menschheit vor Augen stand, mit grausam-tödlicher Sicherheit immer mehr besudelt und entstellt wird, wie das Bildnis des Dorian Gray in Oskar Wildes Phantasien. Aber unser Schauender vergißt hier eins: Er ging hinaus, um Ideale ins Leben erst zu seinem Teil mit hineinzutragen, nicht um Vollkommenheit in der Welt schon fertig vorzufinden. Nun aber will ihn all die gegebene Hohl-

heit, Verlogenheit, Tücke, all die bodenlose Selbstsucht, in der er mit dem Pessimisten allmählich das Wesen des „Menschen an sich" zu sehen beginnt, zu Boden schmettern. Es verblaßt das Bild des Ungegebenen, das er erst schaffen wollte, vor der furchtbaren Tatsächlichkeit. Mit ihr den Kampf aufzunehmen, ist er zu schwach. Durch immer von neuem qualvoll erschütternde und schließlich die Flugkraft der Seele lähmende Erfahrungen werden ihm die Worte des Glaubens zu Worten des Wahns. Dem an der Verwirklichungsmöglichkeit jener Ideale, denen er schauend sein Herz verschrieb, jetzt völlig Verzweifelnden erscheint all sein heißes Ringen und Schaffen umsonst:

„Rinne, Leben, rinne,
Meine Seele schreit,
Was ich auch beginne,
Ist dem Tod geweiht....!"

Er flieht in die Einsamkeit und zerbricht. Im besten Falle noch findet er die Kraft, ein Schauender zu werden nach der Art von Schleiermachers „Monologen". Die hohe Aufgabe, zur Gestaltung eines Idealbildes von Welt und Menschheit schöpferisch wirkend beizutragen, verengt sich ihm zum kleinen Ziel, das Bild zu vollenden, das vom eigenen Sein fordernd vor der Seele steht.

Aber auch hier wirkt der unüberbrückbar scheinende Abstand zwichen Ideal und Wirklichkeit schließlich lähmend. Und dem so heiß nach Vollkommenheit Dürstenden verdichten sich die zerbrochenen Ideale der Wirklichkeit zum Bilde eines transzendenten Gottes. Seinem Dienst weiht dieser Flüchtling des Geistes jetzt alle Kräfte, alle Liebe, die vorher der durch sein Mitwirken emporzubildenden Menschheit galten: „Warum ging ich doch in die Einöde? War es nicht, weil ich die Menchen allzusehr liebte? Jetzt liebe ich Gott; die Menschen liebe ich nicht. Der Mensch ist mir eine zu unvollkommene Sache," so bekennt dieser Schauende mit dem Einsiedler in Nietzsches Zarathustra. Wertsehnsucht ist hier zu mächtig, um selbst nach verlorenem Glauben an die Menschheit mit dem Pessimisten und seinen skeptischen Anhängern alle Wertmöglichkeit überhaupt zu leugnen. So stellt man, von romantisch-phantastischen Gefühlen beflügelt, im Denken als höchstes Gut über sich, was sich im Willen nicht zu schaffen vermochte. Auf den transzendenten Gott überträgt man nun alle im eigenen Inneren gehemmten Kräfte und meint damit

zugleich das durch die unerträgliche Last des Nichtkönnens zur Schuld gesteigerte Gefühl der Verantwortung abzuwälzen auf den, der sich den menschlich schwachen Kräften, die er schuf, auch gnädig helfend neigen müsse. Durch jenseitige Hilfe scheint so auch der quälende Abstand zwischen realer und idealer Welt überbrückt zu werden, was man selbst vergebens versucht hatte. Immer mehr schwindet das Gefühl eigener Verantwortung, eigenen Tunmüssens. Vorher fruchtbares Handeln droht im Dienste transzendenter Welten zu erstarren. Und der schauend-passive Zug bleibt schließlich Sieger über den in matter Sehnsucht verklingenden Ansatz zur Aktivität. Dennoch kann hier der nicht völlig erstorbene gesunde Wirklichkeitssinn im Dienste des Jenseits keine d a u e r n d e Befriedigung finden: „Wo ist mein Heim? Danach frage und suche und suchte ich, das fand ich nicht. O ewiges Überall, o ewiges Nirgendwo, o ewiges Umsonst," so seufzen diese Wanderer ohne Ziel und Pfad mit dem Schatten Zarathustras.

Sie sind es, denen der Ruf Nietzsches gilt: „Bleibet der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend! Eure schenkende Liebe und eure Erkenntnis diene dem Sinn der Erde! Also bitte und beschwöre ich euch! Laßt sie nicht davonfliegen und mit Flügeln gegen ewige Wände schlagen!" — „Bei meiner Liebe und Hoffnung beschwöre ich euch: werft den Helden in eurer Seele nicht weg."

Der Verfasser des Zarathustra will die eben geschilderten Flüchtlinge des Geistes verwandeln in Handelnde einer höheren Art: beide, den ethischen Idealisten sowie den schauenden Typ nach Schleiermachers Monologen, dessen zwar edles und hochgespanntes, aber doch vorwiegend auf Entwicklung seines höheren Wesenskerns gerichtete Streben Nietzsche noch als Entartung geißeln würde. Und wenn jener seine Wirksamkeit nach außen mehr auf das beschränkt, was er unterläßt, als auf das, was er tut, so versündigt er sich nach dem Verfasser des Zarathustra eben dadurch an aller Menschenzukunft. „Auch was ihr unterlaßt, webt am Gewebe aller Menschenzukunft; auch euer Nichts ist ein Spinnennetz und eine Spinne, die von der Zukunft Blute lebt."[4])

So tritt hier die Frage nach Nietzsches Wertmaßstab an uns heran, die die Untersuchung über das Wesen des Handelnden und Schauenden zweiter Art ebenso befruchtet, wie Schopenhauers Wertmaßstab diejenige über das Wesen des Handelnden und Schauenden des Alltags.

2. Nietzsches Wertmaßstab.

Wir wenden uns daher zunächst der Betrachtung von Nietzsches Wertmaßstab zu und sehen dann, wie sich die aus seiner Weltanschauung sich ergebenden Erlebnisse und Kämpfe in der Gestalt seines Zarathustra, unserem Handelnden höherer Art, verkörpern.

Keiner hat wohl in dem Maße die Gefahren erkannt, denen gerade der nach fernen Ufern den Pfeil seiner Sehnsucht Sendende so leicht erliegt, wie der Verfasser des Zarathustra. Denn er litt ja selbst bis zum Zerbrechen unter der Unzulänglichkeit der Welt, war oft selbst nahe daran, an der Verwirklichungsmöglichkeit seiner hohen Ziele zu verzweifeln, wenn er in Stunden tiefster Mutlosigkeit klagt:

„Nun stehst du starr,
schaust rückwärts ach! wie lange schon!
Was bist du Narr
vor Winters in die Welt entflohn?

Die Welt — ein Tor
zu tausend Wüsten stumm und kalt!
Wer das verlor,
was du verlorst, macht nirgends Halt!"

Nicht Sehnsucht nach zerbrochenem Glück, wie die Alltagshandelnden und -schauenden es suchen, lassen der Seele des Dichters sich diesen Schrei entringen, sondern Verzweiflung an der Vollendbarkeit seines Werkes ist, ebenso wie beim ethischen Idealisten, Ursache zum inneren Bruche hier: „Unwiederbringliches nahmet ihr mir!"

Aber der Philosoph läßt diese gefährliche Stimmung nicht Macht über sich gewinnen. Denn er weiß, daß Nachgeben und Müdewerden Untergang bedeutet, nicht nur des einzelnen, sondern daß einer viele nach sich zieht, und daß aus vielen schließlich eine müde Menschheit wird. Er ist sich der ungeheuren Verantwortlichkeit eines jeden einzelnen bewußt. Und darum kämpft er bis zum äußersten gegen jene aus zu großer Weichheit entspringenden Anfälle von Schwäche, in anderen sowohl als in sich selbst. Darum muß er auch so unbarmherzig das Mitleid verdammen, denn es schwächt: nicht nur den, dem es geschenkt wird und der selbst tun und wagen, nicht im matten Vertrauen auf fremde Hilfe seine Kräfte verzetteln soll, sondern es entzieht auch dem Mitleidigen selbst die Kräfte für sein Werk: „An Unheilbaren soll man nicht Arzt sein wollen."[5]) „Was fällt, das

soll man auch noch stoßen."[6]) Doch hier geht Nietzsche zu weit. Es zeigt sich eine Schwäche seiner Ethik, die ihre tiefste Wurzel hat in dem Widerstreit seines Geistes zwischen Idealismus*) und Naturalismus. In seinem Inneren kämpft der idealistische Glaube an alle Möglichkeiten in der Menschenseele zum Fernsten, Künftigen, Sternenhöchsten, an die Kraft und Freiheit des Willens, sich schaffend Ziele von höchster Werthaftigkeit zu erringen**) mit seiner naturalistischen Überzeugung vom biologischen Gang der Entwicklung, der keine Sprünge duldet, und der so eine über den natürlichen Kausalitätszusammenhang der Dinge hinausreichende Selbstsetzung geistigen Lebens, das auch dem Schwächsten und scheinbar Unterliegenden plötzlich ungeahnte Kräfte leihen kann, unmöglich macht. Hier wird ein starker Wille abhängig von rein physiologischen Bedingungen, vom hohen, gesunden Leibe, und wo Keim und Anlage fehlt, da ist vergebens alles Mühen, umsonst alles Emporhelfenwollen. „Könnten sie es anders, so würden sie auch anders wollen."[7]) Nichts mehr von neuschöpferischer Selbstsetzung geistigen Lebens! Das einzig Reale ist hier Wandel der Kraft.

So wird ihm — in dieser Hinsicht siegt der naturalistische Nietzsche — alles Schwache und Kranke zugleich schlecht; denn es lähmt auf dem Wege zur Höherentwicklung; gut nur Stärke und Wille zum Kampf: wertvoll selbst das Böse, wenn es zugleich groß ist. Denn es ist, weil kampfentzündend, lebensteigernd um jeden Preis, als „Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und doch das Gute schafft". Kriterium für den Wert eines Menschen wird ihm — nun spricht wieder der idealistische Nietzsche mit, der zwar biologisch deutet, aber ideelle Ziele setzt — seine Fähigkeit, das Schicksal zu zwingen, Leid in Gold zu wandeln.

Rechtfertigen die ideellen Motive Nietzsches so selbst seine oft grausam scheinende Härte gegen alles im Streben nach hohen Zielen Unterliegende, so ist um so begründeter sein unerbittlicher Kampf gegen das aus einer anderen weit

---

*) Bei der Gegenüberstellung von Nietzsche, dem Idealisten und Naturalisten, fassen wir Idealismus im Sinne des deutschen Idealismus auf, der die Lehre von der selbstschöpferischen Setzung geistigen Lebens vertritt.

**) Nur von diesem Gesichtspunkte der Willensfreiheit ist das ethische Pathos verständlich, mit dem Nietzsche den Übermenschen verkündet.

verächtlicheren, weil selbstsüchtig-genießerischen Schwäche entspringende erbärmliche Behagen des Allgenügsamen, das er aufs schärfste geißelt. Denn dessen Wege und Ziele — es sind die unseres oben geschilderten Handelnden des Alltags, Schopenhauers Menschen an sich — müssen zum Bilde des letzten Menschen führen. Der Griechenfreund ist doch dem *μέτρον ἄριστον* und dem *μηδὲν ἄγαν* der Alten keineswegs hold, und die „aurea mediocritas" des Horaz ist ihm gleich verhaßt, wie die goldene Mitte, die von den Neueren Mörike preist:

„Wollest mit Freuden,
Wollest mit Leiden
Mich nicht überschütten.
Doch in der Mitten
Liegt holdes Bescheiden."

Seinem sich ins Ungemessene steigernden Höhentrieb, der selbst „Zufälle zwingen will, Sternenreigen zu tanzen", seiner Seele, die fliegen will, fortschweben in ferne Zukünfte, nicht schreiten — im Widerspruch zum naturalistischen Nietzsche, der theoretisch lückenlosen Fortschritt kündet, — muß alles kleine Glück, kleine Tugend und Ergebung, alles kampf- und leidlose Sichgenügenlassen, das überall die kleinsten Vorteile aufzulesen versteht, um so verächtlicher scheinen. So ist dem idealistischen Nietzsche Leid und Not gleich unerläßlich, gleich willkommen, wie dem naturalistischen, dessen biologisch fortschreitendes Leben Stufen braucht und „Widerspruch der Stufen und Steigenden". In der Allnatur ebenso wie im einzelnen, dessen Seele zum Kampfplatz wird, zum Gefäß gleichsam des immer steigenden und im Steigen sich selbst überwindenden Lebens, das so mächtig schäumt und drängt, daß „mancher Topf zerbricht", das aber andererseits wieder Seligkeit verleiht im pantheistischen Allgefühl des sich im Inneren abspielenden kosmisch-biologischen Entwicklungsglücks. In solchem Kampf wird der Wille einmal des naturalistischen Nietzsche mit fortgerissen im sich selbst vollendenden Strome des Werdens, während der Willensfreiheit fordernde Idealist ihn dem lachenden, lockenden, schillernden, tanzenden und dabei stets widerstrebenden Leben aufzwingt, wenn es sein muß, mit Gewalt:

„Nach dem Takt meiner Peitsche sollst du mir tanzen und schrei'n!
Ich vergaß doch die Peitsche nicht? — Nein!"

Dieselbe Voraussetzung also wie beim Pessimisten, dieselbe, wenngleich wieder mit anderer Note, wie auch beim ethischen Idealisten: nämlich, daß Leben Kampf bedeutet, daß es die äußerste Anspannung aller Kräfte fordert, der gleiche Ekel an der gegebenen Welt und den Menschen des Alltags wird hier Quelle und Geburtsstunde entgegengesetzter Ziele. Was dort jedes tatfrohe Handeln lähmte und Willensverneinung und Resignation begründen wollte, das gerade wird für Nietzsche Ansporn zur höchsten Leistung und damit zur unbedingten Lebensbejahung: „Schuf mir mein Ekel nicht selber Flügel und quellenahnende Kräfte?"

Er sieht den Kampf und freudig schreibt er das: „πόλεμος πατήρ πάντων" des Heraklit auf seine Fahnen. Er lebt das Leid, und es wandelt sich ihm in Kraft. Und er erschauert — und das ist das Quälendste und am schwersten zu Tragende für ihn — vor der jämmerlichen Kleinheit und inneren Leere der Menschen. Aber die, deren Erbärmlichkeit er geißelt mit derselben Verachtung wie Schopenhauer, unter deren Schlechtigkeit er leidet, mit derselben fast unerträglichen Schwere, wie der ethische Idealist, sie bleiben ihm nicht der Mensch an sich. Aus dem zeitlichen formt sich ihm das Bild des ewigen Menschen, den er mit allen Vollkommenheiten, die jetzt nur hier und da selten und vereinzelt zu finden sind, im gesteigerten Maße ausgestattet, als Ideal und höchstes Strebziel über sich stellt. Aus der Not und den Unvollkommenheiten des Lebens bildet sich ihm die große Aufgabe, die mit Goldglanz und Ewigkeitsgehalt seine Tage durchleuchtet: „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß. Was habt ihr getan, ihn zu überwinden?"

Es ist der Idealist, der mahnend und weckend so fragt, der Idealist, dessen ganzes auf schöpferische Selbstsetzung deutendes Erleben zu diesem Rufe drängt. Aber der Naturalist spricht von Entwicklung, wenn er den Übermenschen als rein biologisches Ziel der Zukunft setzt. In die, der Ebene bloß kosmischen Geschehens angehörende, Entwicklungsspannung kleidet sich ihm eine höhere aus überindividuellen Wesensgründen zum Lichte ringende Vollspannung, die Spannung des Ungegebenen, das im Menschen werden will. Und wie dieser naturalistische Einschlag das andererseits doch auch so oft den Naturalisten besiegende geistige Erleben des Idealisten immer wieder umbricht und schließlich seine verhängnisvoll-lähmende Wirkung auch auf seine Tatkraft ausübt, das wollen wir an der Gestalt des Zara-

thustra, in der Nietzsche seinem Streben und Kämpfen künstlerischen Ausdruck leiht, untersuchen.

Wir wollen sehen, wie das stete Streben und Schaffen über sich selbst hinaus den Zarathustra zwar zu einem die Alltagshandelnden und -Schauenden sowie die Schauenden zweiter Art weit überragenden Handelnden höherer Art macht, wie aber die biologisch-naturalistische Deutung seines geistigen Erlebens ihn am letzten Schritt zu Gott und damit an der Seligkeit des von einem Vollwert begnadeten Handelnden höchster Art hindert.

3. Nietzsches „Zarathustra" als Handelnder höherer Art.

Betrachten wir zunächst das Ziel und die aus dieser seiner Aufgabe ihm erwachsenden inneren und äußeren Kämpfe unseres Handelnden höherer Art.

Auch Zarathustra hat ein Bild erschaut, wie der oben charakterisierte ethische Idealist. Aber sein Ziel: das Ideal einer zukünftigen Höhenmenschheit, verflüchtet sich ihm nicht zum bloß unerreichbaren Schatten, dem nachzustreben er erlahmt, wie der ethische Idealist. Sondern es ist sein Hang und Zwang, dem, was er erschaut, lebendige Gestalt zu leihen, daß ein Bild „nicht Bild nur bleibe". Aus diesem seinem schöpferischen Drange macht der Handelnde höherer Art sein Schicksal und sein Verhängnis; er wird ihm zur Seligkeit, aber auch zur Qual. Auch zur Qual: das seelische Ringen des schaffenden Künstlers, dem der spröde Stoff widerstrebt und dem das vollendete Werk stets zurückbleibt hinter dem, was er erschaut, muß auch er erfahren, nur noch gesteigert und vertieft. Denn während es für den Künstler t o t e n Stoffes Starre zu besiegen gilt, dessen Geschmeidigwerden und Sichfügen allein abhängt von des Schaffenden Kraft, wenn er ihm seine lebendige Seele einhauchen will, sind die Objekte von Zarathustras Schöpferdrang lebendige Seelen selbst, die zu formen, wenn der W i l l e sich dem Bildenden nicht öffnet, vergebliches Mühen ist.

So kennt auch Zarathustra den Kampf des ethischen Idealisten, den tragischen Zwiespalt, der jenem aus dem Zweifel an der Vollendbarkeit seiner Aufgabe erwächst. Dieser Zwiespalt kommt zum Ausdruck in immer erneuter Flucht in die Einsamkeit („Gefährlicher fand ich's unter Menschen als unter Tieren." „Es ist Eis in ihrem Lachen") und dem immer wieder durch harte Selbstüberwindung erkämpftem Entschluß, seine Mission trotz aller Hemmnisse

zu erfüllen. So preist der an der Ausführbarkeit seiner Sendung Zweifelnde eben noch die Einsamkeit als seine schönste Heimat,[8]) um schon kurz darauf im Drange schenkender Tugend zurückzuverlangen: „Wann kommt meine Stunde?"[9]) Die Tragik wird noch verschärft durch einen anderen Konflikt, den Drang des schaffenden Künstlers einerseits, sich das ihm widerstrebende Material der Menschenseelen restlos schmiegsam und gefügig zu machen, und der Forderung des Axiologen andererseits, in seinen Anhängern keine blind ihm folgenden Marionetten zu sehen. Einmal soll er sich die Seinen, andererseits sollen sie sich selbst schaffen. Es darf sich also für ihn nicht darum handeln, den Willen zu formen, wozu ihn sein künstlerischer Schaffensdrang doch treibt. Nicht in engbegrenzte Bahnen lenken darf er ihn, sondern muß ihn seiner Lehre recht öffnen. Aus solchem Kampf erwächst die Tragik, die, bei aller Lebensfreudigkeit und -bejahung durch jede Zeile des Zarathustra zittert, daher das gegen den Schluß hin zur eigenen Ermutigung immer häufiger werdende „Wohlan! Wohlauf!". Daher auch der Schrei nach Macht, der nicht herrischer Willkür entspringt und so keineswegs den Motiven allein des Naturalisten, sondern dem inneren Zwange des schaffenden Idealisten, der zugrunde gehen muß, wenn er seiner Seele „Zittern und Glänzen und Überwallen" nicht ausströmen lassen kann in sein Werk. Dessen Vollendbarkeit aber sieht er gefährdet durch die Verständnislosigkeit und Sprödigkeit seines Stoffes, der sich ihm verschließenden Menschenseelen.

„Ach ihr Menschen, im Steine schläft mir ein Bild, das Bild meiner Bilder! Ach, daß es im härtesten, häßlichsten Steine schlafen muß! Aber zum Menschen treibt er mich stets von neuem, mein inbrünstiger Schaffenswille; so treibt's den Hammer hin zum Steine."*)[10]) Es

---

*) Wenn Zarathustra die Menschen Bruchstücke nennt und Gliedmaßen, unter denen er wandelt (S. 205/06), so leitet ihn dasselbe Gefühl von der Zersplitterung der Dingwelt, das H. Schwarz in seiner Philosophie des „Ungegebenen" auf den Hunger der zersplitterten Einheit nach ihrem Ganzwerden, nach Leben und Realität in den Menschenseelen deutet. Was dort, im „Ungegebenen", aber metaphysisch begründet und ausgewertet wird, das deutet der naturalistische Nietzsche rein biologisch, wenn er das kosmische Leben im entelechistischen Entwicklungsdrang, im Streben nach Ganzheit, nach seinem Rund- und Vollwerden, allerdings auch in Menschenseelen, diesem Ziele von selbst näher kommen läßt. Dagegen Nietzsche, der menschliche Selbsttätigkeit fordernde Idealist, legt dem Willen die Kraft und Freiheit

ist der Zeugungswille des axiologisch-schöpferischen Menschen, der hier mächtig treibt und drängt mit einer stark ästhetischen Färbung, die in allen seinen Äußerungen hervortritt, so in der immer wiederholten Betonung der seelisch-sittlichen und körperlichen Schönheit des Übermenschen. („Des Übermenschen Schönheit kam zu mir als Schatten.“)

Dieser inbrünstige Wille zur Tat gibt dem Charakter des Zarathustra das Gepräge. Ihm ordnet sich alles andere unter. Auch das Zerstörende tritt in seinen Dienst. Denn Schaffen bedeutet nicht nur Aufbauen. Es setzt auch rücksichtsloses Vernichtenkönnen voraus: die Fähigkeit zur Grausamkeit selbst gegen gern Gehegtes, lang Geliebtes. Aber auch Vernichten wollen. Läßt doch gerade der Höhentrieb des über sich Hinausschaffenden ihn aus Liebe zu dem, was werden will (hier ins Kinderland fernster Zukunft verlegt), im steten Ungenügen am Gegebenen ihn leicht alles Vorhandene verachten. Gerade das Verlangen nach Allereigenstem, Ursprünglichem läßt ihn sich empören gegen alles Erstarrte, fertig gewordene Sein, das zu verschütten droht den Brunnen tiefinnersten seelischen Erlebens: „Gefährlich ist es, Erbe zu sein!“ Daher sein Schrei nach Erlösung vom Gespenst der Vergangenheit, das den Befreier „Willen“ in Ketten schlägt; daher sein Ruf: „O meine Brüder, zerbrecht, zerbrecht mir die alten Tafeln.“ Daher seine Forderung unbarmherzigen Zerstörens alles dessen, was abgestorben ist und krank, dem Tauwind gleich, der ein „Stier, der kein pflügender Stier ist, ein wütender Stier, ein Zerstörer, der mit zornigen Hörnern Eis bricht“. Denn es gilt Raum zu schaffen für kostbaren Keim und Saat der Zukunft.

Aus idealistischem Drange wird Zarathustra, der Handelnde höherer Art, so zum oft grausamen Vernichter, und seine, wie oben gezeigt, einmal aus naturalistischen Motiven entspringende Härte gewinnt hier ein anderes Gesicht. Wie das stets fließende, wogende, wallende Leben der Allnatur

---

bei, diese Bruchstücke als vollkommenes Ganzes in der Gestalt des Übermenschen zu künstlerisch-axiologischer Schöpfung zu bilden; wenn auch erst in fernen Zukünften. („Ich wandle unter Menschen als den Bruchstücken der Zukunft: jener Zukunft, die ich schaue. Und das ist all mein Dichten und Trachten, daß ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Rätsel und grauser Zufall“ (Zarathustra, S. 206). Er läßt also das bei seiner biologischen Deutung in den Seelen sich entelechistisch vollendende Leben hier gewissermaßen durch menschliche Selbsttätigkeit nach außen projizieren und verkörpert sein Rund- und Vollwerden in der Gestalt des Übermenschen.

keinen Stillstand duldet, wie es Schöpfer sein muß und Vernichter zugleich, weil

„alles Leben ist R a u b,
Funken, die Sonnen entstammen,
Glühen, das All zu durchflammen,
Bald verschlingt sie der Staub“,

so gibt es in der Welt der Werte für Zarathustra nur ein ständiges Stirb und Werde, wird ihm das Bessere beständig zum Feind des Guten. Denn „nur, wo Tode sind, gibt es Auferstehungen“. Zwar überschreitet der Handelnde höherer Art im an sich edlen Drange, Größeres zu schaffen, als jemals war, hier oft alles Maß. Zwar vergißt er oft, nicht immer. daß es ein anderes ist, Überkommenes b l i n d zu übernehmen, ein anderes, es im geistigen Nacherleben neuschöpferisch zu durchdringen, und daß auch im historisch Gewordenen göttliches Leben schlummert, das er zugleich mit dem Erstarrten der Vernichtung preisgibt. Und vor seinem Kampf gegen das lähmende „e s w a r“ einerseits, vor seinem Höhenflug zu k ü n f t i g e n Morgenröten*) andererseits verbleicht ihm der Blick für den Wert alles von lebendiger Geistigkeit durchdrungenen G e g e n w a r t s schaffens, aber ihn leitet doch die richtige Voraussetzung, daß nicht von a u ß e n, also auch nicht von fertigen Werten der Vergangenheit, dem Menschen Wert zuströmt und Daseinserhöhung, sondern daß aus i n n e r e n Brunnen quillt, was allein dem Leben Gehalt verleiht, daß es nicht ergriffen wird als fertiges Gut, sondern daß es Leben wird in lebenschaffendem Tun.

In den Dienst des S c h ö p f e r i s c h e n tritt so gleicherweise A u f b a u e n und Z e r s t ö r e n: beides, nicht nur

---

*) Denn Zarathustra ist ein Dichter und will ein Dichter sein. Und so entgeht er zwar dem einen Fehler der Dichter: tatkräftiges Handeln in der Welt der Realität gering zu achten. Im Gegenteil, er stellt es als Hauptwert des Lebens in den Mittelpunkt und verurteilt aufs schärfste das tatlose Schauen jener, die mit trunkenen Mondesblicken das Schöne der Erde nur feige betasten. Aber er verfällt dem anderen Fehler, vor dem Suchen seiner Segel nach dem Land Orplid der Zukunft den W e r t d e r G e g e n w a r t, die ihm, wenigstens was seine Lehre vom Übermenschen betrifft, nur Durchgangspunkt wird und Mittel zum Zweck ist, zu unterschätzen. Vielleicht kam Nietzsche dieser Mangel dunkel zum Bewußtsein, und vielleicht kann man so die große Bedeutung erklären, die er dem Wiederkunftsgedanken beilegt. Denn durch ihn will er jedem einzelnen Augenblick ein ungeheures Schwergewicht leihen und gibt so dem Handeln der Gegenwart zurück, was er ihm durch sein Streben nach fernsten Eilanden der Zukunft raubt.

nach außen, sondern auch im eigenen Inneren. Denn eben das kennzeichnet Nietzsches Handelnden höherer Art, daß er nicht nur in Welt und Mitmenschen Unvollkommenes sieht: Bruchstück einmal, das nach Vollendung schreit, Erstarrtes oder in Dunkeltiefen des Bösen Wurzelndes andererseits, nach Art der verkleinernden Tugend der „Guten und Gerechten". Sondern hier heißt es mit der Arbeit an sich selbst beginnen. So muß zwar auch der Handelnde höherer Art den Blick aufs eigene Innere richten. Nicht aber zum Zwecke eiteler Selbstbespiegelung, auch nicht zum Genuß des inneren Reichtums. Hier wird Ausbildung seines Inneren niemals Selbstzweck, sondern tritt als Mittel in den Dienst seines Werkes: Individualethik wird hier untergeordnet der sozialen und kulturellen Aufgabe, der Emporbildung von der Art hinüber zur Überart. Denn nur wer selbst innerlich reif ist und geklärt über Wege und Ziel, kann anderen Führer sein zu freieren Höhen. „Um seiner Kinder willen" sucht Zarathustra so die Einsamkeit, „um seiner Kinder willen muß er sich selbst vollenden". Und wenn er, im scharfen Gegensatz zur kranken, als Entartung verurteilten, die heile Selbstsucht preist, so hat diese Selbstsucht mit dem diesem Ausdruck verbundenen Begriff nichts als den Namen gemein. Im Gegenteil, von Selbstlosigkeit kann man sprechen, wenn man Zarathustra die Seinen mahnen hört: „Daß euer Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist, das sei mir euer Wort von Tugend."[11]) Denn hier ist die Rede von jener Hingabe, der das Allereigenste, Persönlichste gerade gut genug ist, um es einzusetzen für das Werk, allein um der Sache willen: das wird betont, wenn alles Tun um Lohn gebrandmarkt wird als „Schmutz von Narren und Lügnern erlernt".[12]) Um es einsetzen zu können, dafür muß aber erst ein Selbst da sein, muß es werden, nicht nur in positiven Kämpfen und Überwinden der naturhaften blind gegebenen Individualität, sondern auch im negativen, jedoch aktiven, Sichwehren gegen Hemmnisse, die dem Werden lebendiger Wesensströme sich entgegenstellen wollen. In diesem Sinne redet Zarathustra noch von einer anderen Art Selbstsucht, auch einer heilen, notwendigen. Würde man die vorhin charakterisierte besser Selbsthingabe nennen, so diese Selbstbehauptung. Zarathustra weiß, daß es ein anderes ist: Sichhingeben im freien Sichschenken ins Objekt des Handelns, ein anderes: Sichwegwerfen. Und Sichwegwerfen bedeutet für ihn nicht nur aller feige, demütige Knechtssinn, der um äußerer Vor-

teile willen allzu geduldig-kriecherisch vor menschlichen Fußtritten sich beugt, sondern auch das Sichaufreiben in weichen Gefühlen, die den festen, einheitsförmigen, unverrückt aufs Ziel gerichteten Willen zu zersplittern drohen und ihm Kräfte rauben für sein Werk. Diese Gefahr bringt auch das mitleidige Sicheinfühlen in Anderer Seelen leicht mit sich, dessen Verurteilung so zwar nicht in ihrer einseitigen Härte und Übertreibung, aber doch in ihren Motiven den Idealisten rechtfertigt. Dieser scheut, wenn es gilt, Mitleid durch die Tat zu beweisen, keineswegs auch vor Opfern und Unbequemlichkeiten zurück, wie sein Verhalten gegen den verunglückten Seiltänzer beweist.[13])

Verschließt sich so einmal der Wille des Handelnden höherer Art gegen seine Aufgabe hemmende Einflüsse, so öffnet er sich andererseits allem, was ihr förderlich sein kann im positiven Tun. Und wenn er alle Dinge in sich zwingen, alle Reichtümer in seine Seele häufen möchte, so geschieht es, um sie im Drange schenkender Tugend, im Durst, selbst Opfer und Geschenk zu werden, aus dem Borne des Inneren zurückströmen zu lassen, als Gaben der Liebe, mit aufwärts fliegendem Sinn zur Erhöhung der Art in Überart.[14]) Eine „Selbstsucht", die ebensowenig, wie die vorhin erwähnten, durch den Gedanken an das eigene Ich bestimmt ist; sondern alles, was er ist und was er wird, in Ergänzung und Entwicklung stellt Zarathustra in den Dienst seines unselbstischen Ziels: „das Gespenst, mein Bruder, das vor dir herläuft, ist schöner als du. Warum leihst du ihm nicht dein Fleisch und deine Knochen." Und wenngleich er auch in der Deutung seines, wie bei Schleiermacher, pantheistischen Erlebens, den gedanklich-ontologistischen Irrtum des Sinnenich[15]) noch nicht völlig überwunden hat, — denn er faßt das in den Ergänzungs- und Entwicklungserlebnissen der Seele in ihr rege werdende Alleben auf als auch außerhalb existierende kosmische Größe, die sich erst im Menschen vollenden soll, so ist er doch frei von dem jedes fruchtbare Handeln lähmenden axiologischen Fehler des Ichsinnes. Zwar empfindet auch er stark das Glück pantheistischen Allgefühls im Regewerden der Entwicklungs- und Ergänzungsspannung; daher sein immer wiederkehrender Hymnus auf das ihn mit goldenen Angelruten an sich ziehende, ständig steigende und im Steigen stets sich selber überwindende Leben. Aber diese „Selbstlust", die Freude am werdenden Keim in sich selbst, der einst zu Blüte und Frucht reifen soll für alle Zukunfts-

menschenhöhe, wird niemals erstrebt und gesucht, sondern stellt sich, ein sekundärer Begleitzustand, ein als Folge des unselbstischen Tuns.[16]) Und nicht nur Lustgefühle begleiten hier das Werden der Persönlichkeit, sondern viel bitteres Leid, das im harten Kampf, in grausamer Selbstvernichtung im Dienste des Werkes erwächst; ein Moment, das beim Schleiermacher der „Monologen", der nur das Glück des inneren Universumwerdens im positiven Wachsen betont, völlig wegfällt. Dieses Leid wird, im Gegensatz zum Pessimisten, zum Handelnden auch des Alltags, die beide jeden, aus ihrem eudämonistischen Streben, aus versagtem Wunschglück, also ganz anderen Quellen entstammenden Schmerz in unlustiger Passivität verneinen, hier als unerläßliche Vorbedingung des Schaffens[17]) in Aktivität gewandelt[18]) und freudig bejaht. Denn wer ein Schöpfer sein muß, der muß auch Vernichter sein können, und zu den Werkzeugen des Bildners gehört die Härte des Hammers; nicht nur nach außen, sondern auch nach innen.[19]) Der Selbstvernichtungstrieb Zarathustras, der sich Selbsthenker nennt, „von sich selbst erjagt, in eigenen Stricken erwürgt," beweist, daß sein Zerstörungsdrang nach außen keineswegs dem Willen zur Macht des Naturalisten entspringt,[20]) sondern dem Willen zur Schöpfung des Idealisten, demselben Höhentrieb, der im steten Drängen über sich hinaus Wandel des Geschaffenen wie des Schaffenden bedingt. Lust am Vernichten wird nur empfunden, soweit es die Freude des Schöpfers ist, der freien Boden sieht für das Keimen seiner Saat.

So wird die stete Spannung zwischen Sein und Soll, zwischen dem, was ist und dem Bild des Übermenschen, dessen Schönheit zu ihm kam als Schatten, zum ständigen Stachel für Umkehr und Selbstüberwindung: Von jener ersten Wandlung an, wo in der Stunde der großen Verachtung[21]) sich der erste Schritt zur entscheidenden Wendung vollzieht. Das axiologische Werden beginnt, wenn alles bisher im Fühlen (Scheinglück), im Wollen (Scheintugend), im Denken (Scheinwissen) Erstrebte sich als hohl und nichtig erweist. Im Sterben der Selbstsucht wird hier, wenn zwar vorerst auch noch negativ, die bisher unbewußte Spannung zwischen Sein und Soll zur bewußten, eine Wandlung, der eine Zeit innerer Qual und Zerrissenheit folgt, weil „der alte Gott starb und noch kein neuer in Wiegen und Windeln liegt".[22]) Nach positiver Richtung vollendet sich die Wandlung erst, wenn die Spannung sich löst im befreienden Willensentschluß, der Fremdwerte in synthetischer Ein-

heitswahl als Ziel und Vorwert der Lebensführung über sich stellt und so endgültig dem unentschiedenen Schwanken des vorher analytisch Wählenden ein Ende macht:

„Dorthin will ich, und ich traue
Mir fortan und meinem Griff."

Es ist ein Erleben in gewissem Sinne entgegengesetzt dem des ethischen Idealisten, bei dem das Gefühl der unvollendbaren Größe seiner Aufgabe, der ihn erdrückenden Forderung, bis zur pessimistischen Willenslähmung gesteigerte Passivität auslöste, während hier der Ekel vor der bisherigen kleinen Genügsamkeit im Guten wie im Bösen starke innere Kräfte weckt, den Befreier Löwen zum Kampfe ruft. Zum Kampfe! Denn fester Willensentschluß verbürgt noch nicht Kampflosigkeit. Vielmehr beginnt erst hier der rechte Kampf, wenn es gilt, Werte nicht nur zu erleben, sondern zu ergreifen, Werterscheinungen durch die Tat zu lebendigen Werten zu gestalten. Zwar das uneinheitliche Getriebenwerden je nach Lust und Wunschstärke des Handelnden des Alltags ist hier endgültig überwunden. Aber durch den Freiheitsdrang, der ebenso wie der Wille zur Macht dem Höhentrieb des Idealisten unzertrennlich verbunden ist, droht von anderer Seite Gefahr. Greift der Wille des Idealisten, der felsensprengende, der Befreier und Freudenbringer, nach den Sternen, so dürsten, ein Paradoxon des Wertlebens, nach Freiheit wilder Erdenlust die zugleich mit ihm entfesselten Triebe des Naturalisten.

„Schon kriech' ich zwischen Stein und Gras
Hungrig auf krummer Fährte,
Zu essen, was noch stets ich aß,
Dich Schlangenkost, dich Erde."

Es ist ein gefährliches Schweben zwischen Gipfel und Abgrund. Jetzt kämpft nicht mehr unentschieden der gefangene, sondern der Wille, der durch seine Selbstbefreiung Urmacht und erste Bewegung geworden ist, ein „aus sich rollendes Rad", das mit eigener Wahl Licht- oder Zornleben Gottes, um mit Jakob Böhme zu reden, in sich erstehen läßt. Auch Zarathustra weiß von der gewaltigen Kraft, die im Bösen schlummert, wie der mittelalterliche Mystiker, mit dem er sich in seiner Wertung des Bösen in vielen Punkten berührt. Auch er kennt wie Böhme, bei dem Gott und Satan sich im Chaos der Menschenseele immer wieder neu er-

schaffen, die Gefahr des Umschlagens gerade vom Höchsten zu den tiefsten Tiefen des Lebens, kennt die Neigung der Wurzeln, um so stärker erdwärts, abwärts ins Dunkle, Tiefe, ins Böse zu streben, je mehr die Krone hinauf in die Höhe und Helle will.[23]) Auch er weiß, wie der Blitz der Freiheit, der einmal lebenschaffende Kräfte weckt, zum Zornfeuer werden kann, das den höhnenden Vernichter sich selbst verzehren läßt in innerer Unseligkeit und Qual. Denn seinem Geiste brechen die Flügel, wenn der edle Freiheitsdrang sich in frechen verkehrt, wenn er, des Höhenstrebens müde, liebe- und hoffnungsleer den Helden in seiner Seele wegwirft und Lustleben in synthetischer Einheitswahl ergreift. Aber er weiß andererseits, ebenso wie Böhme, bei dem Gott, ehe er sich als Lichtwort spricht, ein „peinlich fühlend Finsterleben annehmen", sich „als Dunkelwort sprechen muß", daß auch die Finsternis Quell des Lichts ist und daß „aus dem Tiefsten das Höchste zu seiner Höhe kommen muß",[24]) daß es darum hier nicht restlos zu vernichten gilt, sondern ein Wandel der Kraft eintritt. Wie bei Böhme das Reich des Zornes und das Reich der Liebe ineinander übergehen und Licht und Dunkel sich im ständigen Ringen mit allen Qualen des Werdens und Vergehens in engen Banden ineinanderschlingen, wie auch aus der Begierde des Bösen Hunger der Gottheit nach ihrem Leben schreit, so ist auch bei Zarathustra das Böse die treibende Kraft des Guten. Denn es entflammt den Krieg, den Vater aller Dinge, nicht nur nach außen, sondern auch nach innen, den Krieg mit seiner ewigen Unruhe und Wandlung, mit seinem Sichfliehen der Gegensätze und doch ihrem Drang sich einander zu ergänzen, wie des Empedokles *νεῖκος* und *φιλία* mit ihrem ewigen Sichanziehen und dann wieder Einanderwiderstreben. Und wie sich bei Böhme ein „wütender Stachel" erhebt, der wider das Anziehen, das Voll- und Finsterwerden des Bösen kämpft, wie in Feindschaft wider die Hitze die Kälte; nicht um der Feindschaft willen, sondern daß das eine das andere im Streit bewege und in sich offenbare,*) so wütet auch der Hammer Zarathustras, des um Neuschöpfung willen unbarmherzigen Vernichters, grausam gegen sein Gefängnis des Bösen und aller Widerstände, die schöpferisches Leben hemmen wollen, auch im eigenen Inneren: „Vom Steine stieben Stücke, was

*) Also auch bei Böhme wie bei Nietzsche und Heraklit *πόλεμος πατὴρ πάντων*. Auch bei ihm wie bei jenen ein ewiges Fließen und Werden; ein *πάντα ῥεῖ*; bei Böhme aber werdendes göttliches Leben, das Nietzsche biologisch auf Höherentwicklung deutet.

schiert es mich? Vollenden will ich's, das Bild der Bilder, das mir im Steine schläft." Und wennschon der Naturalist hier von rein biologischem Wandel der Kraft spricht, so tönt doch dem Idealisten das verborgene Rauschen neuschöpferischer Quellen, wenn er den kämpfenden Löwen sein höchstes Ziel den Leidenschaften ans Herz legen läßt, bis aus Teufeln Engel, aus wilden Hunden liebliche Sängerinnen werden; auf daß er das Bild vollende, das als Schönheit des Übermenschen zu ihm kam und „unter ihm im wesenlosen Scheine liegt, was uns alle bändigt, das Gemeine". Nun ist es selbst gebändigt und vom Sieger Löwen in Kraft gewandelt: die drei Bösen, Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht[25]) sind zu Freudenschaften geworden des Handelnden höherer Art: Wollust zu Lebenskraft, die selbst den Schmerz bejaht, weil sie ihn zu besiegen weiß; Herrschsucht des Tyrannen zu heilem Willen zur Macht, der zugleich in seinem Drange nach Fortpflanzung des Erlebten in anderer Seelen Selbstsucht in schenkende Tugend verkehrt, auf daß „die einsame Höhe sich nicht ewig vereinsame, daß der Berg zu Tal komme und die Winde der Höhe zu den Niederungen".

Hat hier der Meißel des schöpferischen Idealisten, des „freien Geistes", des „Fesselfeindes" den wilden Freiheitsrausch des Naturalisten gebildet und geformt, das „du sollst", das der Naturzwang des Bösen sprach, umgestaltet in ein höheres „ich will", so verlangen gleicherweise Idealist wie Naturalist einen Kampf härterer Art; härter, weil es hier nicht zu wandeln heißt, zu mäßigen und umzuformen, sondern restlos grausam zu vernichten. Zarathustra, der Selbsthenker, spricht sein unbarmherzigstes „Nein", wenn es Freiheit zu schaffen gilt, nicht nur von hemmenden Dunkelgewalten des Bösen, nicht nur von überlieferten und erstarrten Werten der Vergangenheit, sondern Trennung von Geliebtem, eng mit ihm Verflochtenem, selbst Errungenem und Erlebtem, um einer höheren Freiheit willen, der Freiheit zu neuem Schaffen. „Denn was ich auch schaffe, und wie ich's auch liebe, bald muß ich Gegner ihm sein und meiner Liebe."[26]) So fordert es einmal der von Freiheitsdrang beflügelte Höhentrieb des Idealisten, der immer wieder zerstören muß, weil nichts von dem, was er erstrebt, ihm auf die Dauer genügt, und weil der unwälzbare Stein des „es war", der niemals sich rückwärts rollen läßt, nur zerschmettert werden kann. So verlangt es hier selbst der Naturalist, dessen fließendes, wogendes Leben keinen

Stillstand duldet, kein Beharren, selbst bei liebgewordenen Innerlichkeitswelten. Dies ist das Schwerste vom Schweren; hier ein Bluten an geheimen Opfertischen, wenn es heißt, immer wieder die eigene Asche zu Berge zu tragen

„In jenen Stunden, die wir nicht begreifen,
Die stürzen uns in Todestiefen nieder
Und reißen uns geheimgehalt'ne Lieder
Mit blutend wunden Wurzeln aus der Brust."

Denn Sichlosreißenmüssen auf harten Selbstbefehl kostet mehr Blut als vom Schicksal auferlegte Trennung. Es ist ein Leid, das auf sich genommen wird, allein um des Schaffens willen und so weltenweit verschieden vom genießerischen Auskosten des Leids jener Linie der mittelalterlichen Mystik, deren Vertreter sich durch passives Dulden hier die Krone zu erringen trachteten jenseitigen Lohns. Dem Handelnden höherer Art, der die liebt, die nicht erst „hinter den Sternen einen Grund suchen, unterzugehen und Opfer zu sein",[27]) der selbst festlich hinab will, ein Gestirn, auf daß trunken von seinem Lichte glänzen die Täler, bereit zu freiem Untergange, bereit selbst zum schenkenden Tode, quellen aus der Nacht des Leids schöpferische Kräfte für sein diesseitiges Werk. Und alle Qual, alle Traurigkeit wird ihm Liebe zum Übermenschen.

So findet ein ständiges Aufbauen und Zerstören statt, nach innen ebenso wie nach außen, im ewigen Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung. Von Entwicklung zwar spricht der Naturalist, Schöpfung erlebt der Idealist, wenn ihm aus seelischen-überseelischen Gründen ein „neues, tiefes Rauschen" ertönt und „eines neuen Quelles Stimme",[28]) das ihm Kraft gibt und Mut, aller Dinge Wert selbst zu setzen. Schöpfung meint er, wenn er dem der natürlichen Entwicklung nach Stärksten, dem Sieger Löwen, im Range der Werte das schwache Kind überordnet, weil es allein das vermag, wozu selbst dem starken Löwen die Kräfte gebrachen; weil es ein Neubeginnen ist, eine erste Bewegung, ein „aus sich rollendes Rad",[29]) d. h. ein unbewußt aus ungeformtem Chaos heraus Neuschöpferisches, getrieben allein von den rauschenden Quellen des Geistes. Von Schöpfung über sich hinaus auch redet die Sehnsucht Zarathustras, seine große flügelbrausende Sehnsucht, die im Hunger nach dem Unendlichen in Stunden der Überhöhung, den Geist in Gleichnissen reden läßt, daß er „Schöpfer wird und Liebender und aller

Dinge Wohltäter". Und ist es etwas anderes als Schöpfung, wenn ihm aus dem Kampf der feindlichen Gegensätze von Gut und Böse im ständigen Stirb und Werde neues geistiges Leben ersteht,[30]) das in der Qual seiner Wandlungen, in seiner ewigen, unrastvollen Höhenbewegung bei ihm aber noch nicht zu seiner Seele gekommen ist. Zu seiner Seele noch nicht und zu seiner Fülle und Reife und daher auch noch nicht zu seiner Seligkeit. Denn ihm fehlt das Bewußtsein des Getragen- und Gehobenwerdens von überindividuellen Lebensströmen.

Dem Handelnden höherer Art, der durch seine Hingabe an fordernde Werte, durch sein Hinausgehobensein über alle engen selbstischen Ziele den Handelnden und Schauenden des Alltags weltenweit überragt, der durch eben diese Hingabe der Selbstsetzung geistigen Lebens in seiner Seele Raum gibt, gemeinsamt doch mit jenen eine durch Gebundenheit an sein Selbst hervorgerufene Gefahr. Wohl steht er hoch über dem bloßen Tagesgetriebe, wohl leuchten ihm hellere Sterne. Daher sehen wir bei ihm eine Fähigkeit, hingerissen zu werden, eine Einheit und geistige Durchdringung der Lebensführung, wie sie sich beim Handelnden und Schauenden der ersten Art niemals findet. Aber was ihn überindividuell berührt, das erscheint ihm als Ausfluß einer aus rein physiologischen Bedingungen erzeugten Kraft, und was er handelt und erlebt, was er schaut und erstrebt, das stellt sich ihm dar in menschlich, nicht göttlich gewirktem Kleid. Psychologistisch-anthropozentrische Deutung seines geitigen Erlebens läßt den Naturalisten in Ichgebundenheit zurückverfallen in seinem Denken, die der Idealist meidet in allem seinen Tun. Und diese Deutung wiederum wirft ihre Schatten rückwirkend auf sein Handeln und Erleben. Dem Erdgebundenen, Erdumfangenen, der alles Mutmaßen begrenzen will, umwandeln in Menschen-Denkbares, Menschen-Sichtbares, Menschen-Fühlbares,[31]) eine Forderung allerdings, die das Erleben des Idealisten immer wieder umbricht, wird, nach Weise der physiologischen Monisten, der Leib letzter Quell und Erzeuger jenes geistigen Geschehens, das ihn so mächtig ergreift, das für ihn aber in der Ebene liegt rein biologischen Lebens, dem Grade nur, nicht dem Wesen nach verschieden vom naturhaften Sein. Mit dem Leibe wächst ihm auch des Geistes Kraft. Von seiner Stärke allein hängt sie ab. Und kann auch der menschliche Wille, „der unverwundbare", der „Gräberzertrümmerer", Sterne zwingen, daß sie um ihn sich drehen, so wird er doch vom

Leibe gespeist, nicht von geistiger Kraft. Bloß menschliches Können ist letzte Ursache, bloß menschliche Höhe (Entwicklung, Übermensch) wird letztes Ziel, und „Seele ist nur ein Wort für etwas am Leibe".[32]) So wird hier der Mensch das Maß aller Dinge, und das Gefühl der Ehrfurcht vor höherer Geistigkeit schweigt. Evolution wird hier mit Vollspannung verwechselt, Sinn der Erde mit Gottwerdungsdrang.

Zwar leuchtet auch dem Handelnden höherer Art in seltenen Augenblicken seelischer Überhöhung das Gefühl auf, daß, was so lebendig in ihm wirkt, überindividuellen Quellen entstammt. So, wenn er vom „schöpferischen Hauche" spricht, der „zu ihm kam"[33]) und von der „Schickung seiner Seele", die er „Schicksal" nennt, das „in" ihm ist und „über" ihm.[34]) So, wenn ihn alles gewaltig treibt zum Schaffen über sich selbst hinaus, wenn des Wanderers Schatten und die längste Weile und die stillste Stunde alle zu ihm reden: „es ist höchste Zeit"; wenn der Wind ihm blies durchs Schlüsselloch und sagte: „Komm" und die Tür sprang ihm listig auf und sagte: „Geh", daß er davoneilt, wie „ein Seher und Sänger, welchen der Geist anfällt."[35]) Und wenn es endlich in der „stillsten Stunde"[36]) aus innersten Seelentiefen „ohne Stimme zu ihm spricht" und der Zwang seiner Aufgabe ihn mit einer Gewalt ergreift, die ihn zitternd am Boden liegen läßt, mit Schweiß bedeckt. Denn der Handelnde höherer Art ahnt, daß, was ohne Stimme zu uns spricht, das Machtvollste ist, das Zwingendste, das Ergreifendste.*) Aber der Gedanke gewinnt keine bleibende Kraft und wird übertönt vom stolzen Bewußtsein menschlichen Allvermögens. Der Wille des Idealisten, der das Soll überwand, das der Naturzwang des Bösen sprach, der macht-

*) Dies Gefühl des schicksalhaften Muß seiner Sendung, des Zwingenden seiner Aufgabe, das Nietzsche bis zur tiefsten Erschütterung erlebte und in der Gestalt des Zarathustra verkörperte, tritt in allen Äußerungen des Philosophen vor und nach der Zarathustra-Konzeption zutage; so im Vorredenmaterial 1885—1888 (Werke. Taschenausg. Bd. 11, S. 141): „Was begab sich damals eigentlich mit mir? Ich verstand mich nicht, aber der Antrieb war wie ein Befehl. Es scheint, daß unsere ferne einstmalige Bestimmung über uns verfügt. Die Auswahl der Ereignisse, das Zugreifen und plötzliche Begehren, das Wegstoßen des Angenehmsten, oft des Verehrtesten: dergleichen erschreckt uns, wie als ob aus uns eine Willkür, etwas Launisches, Tolles, Vulkanisches hier und da herausspränge. Aber es ist nur die höhere Vernunft und Vorsicht unserer zukünftigen Aufgabe. Diese Aufgabe nennt er an anderer Stelle seine Göttin, seine Herrin und Geliebte zugleich.

Ähnlich gibt dem Gefühl des Zwingenden ihrer Sendung Annette von Droste-Hülshoff in poetischer Form Ausdruck:

voll sprengte die seinen Höhendrang fesselnden Ketten der Vergangenheit, schwingt sich nicht hinaus über das nur menschlich starke: „Ich will“, weiß es nicht zu wandeln in ein höheres: „Du sollst“, das gebietend Geistigkeit spricht; ihr setzt er vielmehr in der stillsten Stunde sein menschlich-trotziges: „Ich will nicht“ entgegen. So wird aus dem kraftvoll-entschlossenen: „Ich will“ ein „Ich will“, aus dem „wenn Götter wären, was bliebe uns zu schaffen“ ein „wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein.“[37]) Und der heile Wille zur Macht des Handelnden höherer Art, dessen ungeduldige Liebe „überfließen will in Strömen“, um sich verschwendend „hinabzurauschen in die Täler“[38]) droht umzuschlagen in maßlose Selbsterhöhung: „O Cäsar divus, die Leiter setz' ich an an deinen Stern.“

Den Idealisten, den all sein Handeln, all sein Streben über das die Entwicklungs- und Ergänzungsspannung lösende naturhafte Werden hinausdrängt, hemmt die ichbezogene Deutung seines Erlebens am erlösenden Schritt zu Gott und damit zur vollen Seligkeit. Denn er will aus dem Endlichen ableiten, was nur durch Hineinragen des Unendlichen in unsere Seelentiefen erklärbar ist. Die Kluft zwischen Handeln und Erleben des im steten Unendlichkeitsdrange über sich hinaus schaffenden Idealisten einerseits und dem Denken des Naturalisten andererseits, das den unbewußten Hunger der Gottheit auf rein biologische Entwicklung deutet, läßt innere Zwiespältigkeit nicht zur Ruhe kommen. So ist das Lachen des mit der

---

„Was meinem Kreise mich enttrieb,
Der Kammer friedlichem Gelasse?
Das fragt ihr mich, als sei ein Dieb
Ich eingebrochen am Parnasse.
So hört denn, hört, weil ihr gefragt:
Bei der Geburt bin ich geladen,
Mein Recht, so weit der Himmel tagt,
Und mein Beruf von Gottes Gnaden!“

Dies „von Gottes Gnaden“, dem die Dichterin in stolzer Demut sich beugt, bleibt bei Nietzsche in unbewußten Seelengründen. Der einst als Jüngling „dem unbekannten Gott“ „in tiefster Herzenstiefe Altäre feierlich geweiht“, dem Gott, zu dem er sehnend rief:

„Ich will dich kennen, Unbekannter,
Du tief in meine Seele Greifender,
Mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender,
Du Unfaßbarer, mir Verwandter!
Ich will dich kennen, selbst dir dienen,“

er hat mit dem außen seienden Gott auch im Inneren werdende Göttlichkeit, die er doch so stark erlebt, aus seinem Denken verbannt.

Rosenkranzkrone Gekrönten kein dauernd befreiendes. Der Geist der Schwere, der auf ihm saß, „halb Zwerg, halb Maulwurf", hielt ihn immer wieder umklammert, und das Suchen nach seinem Heim blieb die Heimsuchung auch des alten Zarathustra, dem seiner „Jugend Gesichte und Erscheinungen" seine „göttlichen Augenblicke" allzufrüh starben. Denn der göttliche Lebensblitz schlug wohl in die Seele des Idealisten ein, konnte aber nicht zur hellen, dauernd alles überstrahlenden Flamme werden, weil der Naturalist sie immer wieder durch seine das Geistesleben lähmende Deutung erstickte, so daß ihm „ungeredet und unerlöst bleiben mußte seine höchste Hoffnung".

III. Die Schauenden und Handelnden höchster Art. (Die Mystiker.)

Was dem Handelnden höherer Art nur in seltenen Augenblicken als göttlicher Ahnungsblitz aufflackert, das wird bei noch anderen handelnden und schauenden Menschen zum Lebenszentrum, das beherrschend all ihr Sein durchdringt. Aber die völlig verschiedene, ja z. T. entgegengesetzte Lebensführung der so Ergriffenen zeigt, wie selbst höchstem Erleben sich die axiologische Gültigkeit versagt, wenn falsche Deutung und dementsprechende Ausgestaltung zu Irrwegen des Tuns oder des Unterlassens führt.

Wir sind ins Gebiet der Mystik gelangt. Nichts anderes als mystisches Erleben war es ja, das schon Zarathustra in der „stillsten Stunde" so tief ergriff, das dort aber durch psychologistisch-anthropozentrische Auslegung in falsche Bahnen gelenkt wurde. Eine andere Deutung verwandten Erlebens treibt eine große Gruppe der Mystiker: die Schauenden, zu einer unfruchtbaren Gestaltung ihres Daseins.

1. Einleitende Betrachtung über das Wesen der Mystik.

Durch unsere scharfe Trennung dieser schauenden von den handelnden Mystikern treten wir einem weitverbreiteten Irrtum entgegen, der in der schauenden, d. h. der dem Leben abgewandten, vorwiegend kontemplativ gerichteten Mystik die Mystik an sich sieht.

In solcher Auffassung wird man noch bestärkt durch die Tatsache, daß man sich hier, wenngleich allerdings nur z. T. mit Recht, auf einen so einflußreichen Theologen wie

Schleiermacher berufen kann. Denn auch dieser entgeht, bei aller gelegentlichen Hervorhebung der Bedeutung des Handelns in der Welt doch nicht dem Fehler der Überschätzung einer rein beschaulichen, wenn schon nicht ekstatisch auf einen transzendenten Gott gerichteten Mystik. Und dabei faßt auch er eine besondere Abart dieser Geistesrichtung, die contemplative, weltflüchtige als Mystik, ja als Religion überhaupt auf: „die religiösen Gefühle lähmen ihrer Natur nach die Tatkraft des Menschen und laden ihn ein zum stillen, hingegebenen Genuß; daher auch die religiösesten Menschen, denen es an anderen Antrieben zum Handeln fehlte, und die nichts waren, als religiös, die Welt verließen und sich ganz der müßigen Beschauung ergaben."[1])

Das unbedingte Primat, das der Verfasser der Reden über die Religion dem Gefühl vor dem Willen zugesteht, verleitet ihn zu dieser Auffassung und läßt ihn schließlich nach Art der schauenden Mystiker im Sichauflösen der Persönlichkeit das höchste religiöse Ziel erblicken.[2])

Zwar führt Schleiermacher diese gefährliche Trennung von Handeln und religiösem Erleben, vom Recht der Persönlichkeit einerseits und ihrem mystischen Versinken im Universum andererseits in den Reden keineswegs scharf durch. Denn ausdrücklich stellt er dem zu verneinenden Ich das (wahre) Selbst gegenüber, das erst gestaltet wird, indem es von Gott ergriffen wird, und das mit Gott auch sich selber wieder ergreift: „Der Mensch ist zu sich gekommen, und das neue Bewußtsein tritt nun mehr oder minder plötzlich in die Erscheinung."[3]) Und ebenso gesteht er wiederholt dem Handeln nicht nur sittliche, sondern mystisch-religiöse Bedeutung zu. So nennt er diejenigen, die „von dem geistigen Durchdringungstriebe, der nach dem Unendlichen strebt und in alles Geist und Leben hineinträgt, soviel besitzen, daß sie in den Handlungen äußern, wozu jener sie antreibt", „Gesandte Gottes und Mittler zwischen dem eingeschränkten Menschen und der unendlichen Menschheit."[4]) An der eben zitierten Stelle gibt er den handelnden Mystikern entschieden den Vorzug vor dem „untätigen, bloß spekulativen Idealisten, der sein Wesen in einzelnen leeren Gedanken zersplittert".*)

---

*) Vergl. R., S. 10: „Sie zeigen dem untätigen, bloß spekulativen Idealisten, der sein Wesen in einzelnen leeren Gedanken zersplittert, dasjenige tätig, was in ihm bloß träumend war, und in dem, was er bisher verachtete, den Stoff, den er eigentlich bearbeiten soll; sie deuten ihm die verkannte Stimme Gottes, sie söhnen ihn aus mit der Erde und mit seinem Platz auf derselben."

In demselben Sinne spricht der Verfasser der Reden vom Zwange, der den Dichter oder Seher, Redner oder Künstler treibt, „nach jedem Ausfluge seines Geistes ins Unendliche unwillkürlich und gleichsam begeistert als wahrer Priester des Höchsten den Eindruck, den es gegeben hat, darzustellen".[5]) Ein solches Handeln nennt Schleiermacher „das höhere Priestertum, welches das Innere aller geistigen Geheimnisse verkündigt und aus dem Reiche Gottes herabspricht".[6]) Hier kann also von einer Trennung mystischer Religiosität und des Handelns nicht die Rede sein. Aber solchen Äußerungen stehen weit zahlreichere widersprechende gegenüber, in denen „Sichverlieren im Unendlichen beim Anschauen des Universums" als Höchstes betrachtet[7]) und die Religion als reine Passivität der Sittlichkeit als Sphäre der Freiheit entgegengesetzt wird.[8])

Aus diesem Grunde glaubt man sich nun einseitigerweise vielfach berechtigt, den Begriff mystischen Erlebens überhaupt mit dem passiv-kontemplativen Zuge in Schleiermachers Religionsauffassung zu identifizieren und den Kampf gegen Schleiermacher zugleich zu einem erbitterten Feldzug gegen all und jede Mystik überhaupt auszudehnen. ein Kampf, wie ihn z. B. Emil Brunner in seinem neuesten umfangreicheren Werke: „Die Mystik und das Wort", an Schleiermachers Religionsauffassung anknüpfend, in scharfer Polemik durchführt. Derselbe Verfasser, ein erbitterter Gegner der Mystik, lehnte schon in seiner früher erschienenen Abhandlung: „Erlebnis, Erkenntnis und Glaube"[9]) alles religiöse Erleben als eine psychologistisch-subjektive Vermenschlichung der Gottesgewißheit ab.

Der Kampf gegen die Mystik wird von ihren Gegnern um so erbitterter geführt, als gerade in der Gegenwart, seit Ende des Krieges, der gefährliche, weltflüchtig-passive Zug dieser Geistesrichtung stark an Einfluß gewonnen hat und sich in zahlreichen Sekten und religiösen Gemeinschaften Bestrebungen visionär-ekstatischer Art geltend machen, in denen man ein seliges Begegnen mit der Gottheit jenseits der Grenzen des Bewußtseins erzwingen will und Abkehr von der Welt als das erstrebenswerteste Ziel ansieht.

Allein Mystik solcher Prägung, auch von ihm als Mystik im eigentlichen Sinne betrachtet, hat Edv. Lehmann im Auge, wenn er „das von der Welt Abgewandte, das Unpersönliche und das Ichlose"[10]) geradezu als Kern und Wesen dieser Geistesrichtung bezeichnet und die Mystik selbst als „das Lied, erklingend auf jenen drei Saiten, auf denen sie ständig spielt".

Und von einer ähnlichen Auffassung ausgehend nennt Friedrich Heiler die Mystik „jene Form des Gottesumganges, bei der die Welt und das Ich radikal verneint werden, bei der die menschliche Persönlichkeit sich auflöst, untergeht, versinkt in dem unendlich Einen der Gottheit".[11])

Aus solcher, unter bedeutenden Theologen und Religionsphilosophen der Jetztzeit verbreiteten Anschauung heraus wird es auch verständlich, daß Carl Clemen in seiner Schrift: „Die Mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung" starke Bedenken gegen diese Weltanschauung geltend macht,[12]) mit der Begründung, daß sie nicht nur gegen die Gemeinschaft gleichgültig mache, sondern gegen die sittlichen Aufgaben überhaupt. Darum warnt Clemen die heutigen Deutschen davor, ihren Trost in der Mystik zu suchen, die er eine Verfallserscheinung nennt. Er stellt ihr als Gegensatz das: „mit aller Kraft sich unseren sittlichen Aufgaben Widmen" entgegen, wodurch wir uns nicht nur als einzelne, sondern als Volk in der Welt behaupten können.[13])

In Erfüllung aber gerade seiner Aufgabe erlebt der handelnde Mystiker seinen Gott. Diese Tatsache genügt, um erkennen zu lassen, daß nicht nur Unterschiede der Form, sondern solche des Wesens die verschiedenen Arten der Mystik voneinander trennen, daß also die scharfe, einseitige Polemik gegen diese Geistesrichtung keineswegs berechtigt ist. Vielmehr treffen nur ganz bestimmte Ausprägungen der Mystik, eben diejenigen der schauenden Mystik, an die meist allein gedacht wird, die Vorwürfe, die man ihrem Wesen überhaupt zur Last legt.*) Schon der Blick auf Fichte, der doch auch Mystiker, nämlich Ideenmystiker war, für den Handeln, Handeln Puls und Höhe alles Lebens war, müßte von dem Dasein des anderen Typus überzeugen. In unseren Tagen nun begegnet uns das Bild einer unverkennbaren Mystik des Handelns in der Philosophie von H. Schwarz.

---

*) Eine Gegenüberstellung des handelnden und schauenden Mystikers, in der auch auf das Wesen des letzteren in verschiedenen Variationen näher eingegangen wird, wird von Verfasserin dieser Dissertation demnächst gesondert im Buchhandel erscheinen, da jene Ausführungen den Rahmen dieser Arbeit überschreiten. Hier sei der Nachdruck auf das Wesen der handelnden Mystik gelegt, deren Eigentümlichkeit bisher immer noch verkannt wurde, ja, die man überhaupt nicht als Mystik würdigte. Die schauende Mystik wird kurz in vergleichenden Hinweisen berücksichtigt.

2. Der handelnde Mystiker (und vergleichender Hinweis auf die schauende Mystik).

Schon in den „Grundfragen der Weltanschauung" spricht der Verkünder der Willensfreiheit von einem „Wesenswandel, den wir in Berührung mit Werten erfahren, die über uns liegen". Dieser Wesenswandel ist „etwas, was jenseits der Sphäre unserer Willensfreiheit liegt, wie diese selbst uns über die Sphäre der Naturkausalität hinaushebt. Es ist, als ob wir durch eine andere, höhere Kausalität über uns selbst hinausgetragen werden". Und in seinen neueren Schriften ist die Rede von etwas „göttlich Zwingendem, das den Menschen in eine ganz andere Ebene hineinhebt und ihn weltüberlegen macht, frei gegenüber Leiden und Sterben".

Was ist das für ein „göttlich Zwingendes", von dem der Greifswalder Philosoph spricht, ein Zwang, dem der Vertreter der Willensfreiheit sich willig beugt?*) Es ist — der

*) Zwang und doch Freiheit im Sinne höchster Menschenwürde stehen hier in keinem Widerspruch. Denn es handelt sich um einen neuen Freiheitsbegriff, der nicht Welt-, sondern Wertprinzip, über jeden Kausalitätszwang erhaben ist. Um jene Freiheit, wo wir nicht wirken und doch wirken, wir selbst und wir nicht selbst sind, wo wir gerade dadurch, daß wir uns als Nichts geben, zu einem Etwas empfangen werden, wo sich bei alledem durch etwas, „das im Willen des Individuums geschieht, erst entscheidet, ob es bei einer Stockung bleibt oder ob sich Geistigkeit, seelenumschaffend, hier selbst erschaffen kann" zu einem seligen Leben in Freiheit und Liebe. Hier wird jenes göttliche Selbst frei, vielmehr hier erschafft es sich selbst, dem sich willentlich zu beugen erst Freiheit bedeutet im Sinne höchster Menschenwürde. Es ist hier die Rede von jenem geheimnisvollen Zusammenhang von Zwang und Freiheit, von dem der Verfasser des „Ungegebenen" auch in seinem neuesten Werk „Ethik" (Breslau, 1925. Ferd. Hirt) spricht: „Wer recht zu hören versteht, der kann sich nach innen wenden, tiefer als jede Gewissensstimme reicht. Da mag er eine göttliche Unendlichkeit vernehmen, die seine sittliche Freiheit nicht bindet, sondern selber erst durch sie entbunden wird." (a. a. O. S. 88.) Denn „mit dem Ergreifen der Seele steht es so, daß es ihre Selbsttätigkeit, ihre eigene ergreifende Kraft, ontologische Ursächlichkeit ist und doch wieder nicht ist. Denn nur ergriffen ergreift die Seele den Wertschein. Immer zugleich ist ihr Ergreifen mit ihrem Ergriffenwerden". (U., S. 189.) „Wir scheiden uns auseinander und scheiden uns. Daran aber knüpft sich anderes, was nicht mehr in unserer Hand ist. Unser schöpferisches Vorziehen nämlich ist der Anfang unseres inneren Geschaffenwerdens. Jenes ging aus uns hervor; von da an geht mehr in uns vor, als aus uns hervorgeht. Wir haben das Rad unseres Wesens rollen lassen. Das Rad überzieht sich mit Schmutzkruste oder aus den Speichen quillt inneres Licht. Was von den beiden wird, kann niemand vorher wissen. Keine Willensfunktion zeigt an, ob wir uns Brot oder Stein wählen, Licht- oder Dunkelleben." (Ethik, S. 30.) Vergl. auch noch U., S. 186, 191, 192 f., 103, 151 f. Siehe auch H. Schwarz: „Fichte und wir" S. 106.

Name „göttlich“ sagt genug — ein Zwang nicht von dieser Welt, ein Zwang von geistigen Strömen ausgehend, die nicht aus kosmologischer Ebene, aber auch nicht aus einer Überwelt stammen. Es ist ein „in mir“ und doch „über mir“, nach Schwarz die Entsiegelung einer vorher ungegebenen Göttlichkeit. Das bedeutet für die Seele ein Ergriffen- und gleichzeitig Überwältigtwerden von etwas Unsagbarem, Unfaßbarem, eine Begnadung gleichsam mit dem Wunder eines unendlichen Gutes.

Diese Ausführung kennzeichnet auch Schwarz als Mystiker. Auch durch seine Philosophie geht allbeherrschend das Gefühl, Gefäß zu sein, das aus überindividuellen Quellen gespeist wird: das Göttliche ist auch hier der Spielmann; der Mensch die Saite, die seinem Hauch ertönt; wesende Geistigkeit die in ihm schaffende Kraft: der Mensch ganz willige Hingabe an die Gewalt göttlichen Wirkens. Aber während bei dem schauenden Mystiker der Mensch nur Gefäß bleibt und sein letztes Sehnen nach unpersönlichem, kontemplativem Verschmelzen mit der Gottheit geht, sieht Schwarz in solcher Gemütsverfassung schwerstes Erlebnishemmnis, Gefahren, die dem Werden lebendiger Geistesströme hemmend entgegenstehen. Für ihn gilt es zu überwinden, was dort als das Höchste erstrebt wird, zu tun andererseits, was man dort als weltlich meidet, so daß sich ein ausgeprägter Gegensatz herausstellt zwischen den letzten Zielen und Aufgaben des handelnden und des schauenden Mystikers, ein Gegensatz, der unsere Behauptung von der Einseitigkeit der allgemein verbreiteten Auffassung von Mystik bestätigt. Dieser Gegensatz zeigt sich im Verhältnis zum eigenen Selbst sowohl als zu Welt, Menschen und Dingen und auch zu dem beiden das Höchste bedeutenden Geistig-Göttlichen.

Im Verhältnis zu sich selbst: Steht dem schauenden Mystiker das Heil seiner Seele im Vordergrund, beugt er sich dem Gedanken daran mit Furcht und Zittern, macht er so einerseits, wie der Schauende höherer Art, sein eigenes Selbst zum Zentrum der Lebensführung, so wird andererseits wieder Auslöschung dieses Selbst in bewußten, stufenmäßigen Übungen, ekstatische Flucht zur Gottheit letztes und höchstes Ziel, beim Vernichten aller persönlichen Lebendigkeit. Ein Fehler, dem, so sahen wir, auch Schleiermacher als Verfasser der Reden nicht entgeht; wenn es sich bei ihm auch um pantheistisches Versinken ins Universum, nicht in eine transzendente Gottheit handelt. Eine solche

Auffassung aber bekämpft der Verfasser des Ungegebenen aufs schärfste, so sehr er auch sonst mit Schleiermacher im Betonen des Werterlebens einer inneren axiologischen Unendlichkeit gegenüber der kosmologischen Dauerunendlichkeit einer immerwährenden Fortexistenz übereinstimmt und so enge Verwandtschaft sein stetes begeistertes Mahnen: „Emporgehobenwerden über sich selbst hinaus!“ zeigt mit dem Schleiermacherschen: „Strebt danach, mehr zu sein als ihr selbst, damit ihr wenig verliert, wenn ihr euch verliert!“[14]) Scheidet Schleiermacher, dem passiven Zug seiner Religionsauffassung entsprechend, Motive zum Handeln und religiöse Gefühle, so geschieht bei Schwarz das allein wertvolle Handeln gerade aus religiöser Ergriffenheit. Und im Gegensatz zur schwankenden Auffassung des Verfassers der Reden[15]) hinsichtlich der inneren Eigentümlichkeit, gibt Schwarz dem Wesen der Persönlichkeit mit seinem Begriff der „ungegebenen Individualität“*) neuen vertieften Gehalt. Er hält sich damit gleich weit entfernt vom trägpassiven Selbsteudaimonismus des rein erdgebunden Strebenden einerseits, der sein principuum individuationis allein auf den Thron hebt, und von der unpersönlichen Innerlichkeit, vom restlosen Sichverlieren an das höchste Gut des schauenden Mystikers andererseits. Denn das „ungegeben“ läßt das Bewußtsein des Ich nie zum Selbstbewußtsein werden, zur satten *αὐτάρκεια* von Schopenhauers Persönlichkeit. Aber es bewahrt auch wiederum vor wunsch- und willenlosem Ertrinken in einem fertigen göttlichen Sein, vor mattem Erlöschen und Verwehen aller Seelenkräfte. Denn es (das „ungegeben“) zielt hin auf ein Unfertiges, nie Vollendbares, das alle Kräfte aufs höchste spannt, auf ein Unerlöstes in uns, das seiner Befreiung durch eigene Mitarbeit harrt, und macht den handelnden Mystiker zum immer Strebenden, nimmer Ruhenden, der weiß, daß nichts vorhandener Besitz für ihn ist,

---

*) Das „ungegeben“ sei ausdrücklich betont. Denn die bloße Individualität ist die gegebene, naturhafte, wertleere Eigenart eines jeden, seine Anlagen selbstischer sowohl als unselbstischer Art, die der Handelnde und Schauende des Alltags materiell-utilitaristisch oder intellektuell (Schopenhauers Persönlichkeit) genießen wollen, und die der Handelnde und Schauende höherer Art zu entwickeln streben zu einem edleren Menschentum. Die „ungegebene Individualität“ (U., S.. 215, S. 250 u. ö.) dagegen, das im Seelengrunde unterindividuell Wesende schafft sich, als freie Charaktertat, als indeterministische Geistesschöpfung (S. 24 „Ethik“) und Lebensblitz des „Nicht“ in die individuelle Lebendigkeit hinein: ein Leben überindividueller Prägung.

sondern alles aufgegebenes Tun, nichts fertiges Sein, sondern alles nie vollendbares Soll.

Darum kein stolzes Selbstgenügen, aber ebensowenig ein passives Untertauchen im unendlich Einen! Jenem „mystischen Tode" des Schauenden gegenüber weiß der handelnde Mystiker vielmehr von einer anderen Selbstvernichtung, einer fruchtbaren, lebenfördernden. Auch bei ihm ein ständiges Stirb und Werde,[16]) auch bei ihm ein Vergehen des naturgegebenen als klein und nichtig empfundenen Selbst, das ihm in seiner ichbetonten Vereinzelung ein Hemmnis bedeutet zum Werden göttlicher Wesensströme.[17]) Auch hier Spannungen in Qual und Kampf; auch hier Wahl, Entscheidung auf Leben und Tod; Bruch der natürlichen Lebensganzheit:*) das Wagnis eines Sprunges vom Zeitlichen zum Ewigen, vom Tod zum Leben, von Ungeistigkeit zu Geist. Aber diese Wandlung vollzieht sich nicht im Auslöschen der Eigenart und Besonderheit, im völligen „Nein, Nein" (wie es in den Upanischaden des Veda heißt) zum Leben überhaupt, sondern dem handelnden Mystiker muß erst ein geistiges Ich da sein, um sich hingeben, nicht sich als wertlos wegwerfen zu können; vielmehr es muß erst werden in Kampf, Überwinden und Tat, und dieses unser noch unaufgeschlossenes bisheriges Nicht-Ich braucht für sein Wachsen, gleichsam als Hülle und Kleid,**) gerade die individuelle seelische Lebendigkeit, um sich in ihr aus unterindividuellen Wesensgründen ans Licht zu ringen.[18]) Was also dem Philosophen des „Ungegebenen" erstirbt, das ist nicht die psychische Gegebenheit, ist nicht die Besonderung an Anlagen und Fähigkeiten, die das Einzelwesen vom Einzelwesen gerade in seiner Besonderheit als wertvoll und etwas Eigenes unterscheidet,[19]) sondern was es zu überwinden gilt, das ist die eigensüchtige Ichheit, das utilitaristische Streben des Alltagshandelnden, sein Sichzersplittern und Zerfließen in Lüsten,*) die Ichbetonung auch im Personwertstreben

---

*) Hier in einem schöpferischen Willensentschluß, bei dem aus dem unaufgeschlossenen Nicht ein Etwas: Wesen, zu werden beginnt. Beim Schauenden dagegen wird aus der Gottesmöglichkeit auch in ihm ein Nichts für die Welt.

**) Das Seelische: Hülle und Kleid fürs Geistige, nicht aber durch empirisch religionspsychologische Methoden bis auf den letzten Grund erforschbares Wesen selbst! Das sei denen gegenüber betont, die, wie Emil Brunner in seinen oben zitierten Werken, im mystischen Erleben nichts als Psychologismus, eine Vermenschlichung der Gottesgewißheit sehen.

*) Vergl. oben S. 9f.

nach Entwicklung des höheren Selbst beim Schauenden höherer Art;*) und es vergeht schließlich auch noch das stolze: „Alles allein aus mir!“ des höheren Handelnden. Alles axiologische Nichtsein erstirbt so, und das Pauluswort gilt auch hier: „Siehe, es lebt nicht mehr mein Ich!“ Aber dazu gewinnt ein anderer Ausspruch desselben Apostels an Kraft, den der Vernichtigungsmystiker nicht kennt: „Das Alte ist vergangen; siehe, es ist alles neu geworden!“[20])

Was aber ist das Neue, das nach dem Tode des selbstischen Eigenwillens in geistiger Schöpfung geworden ist und bei stets sich erneuerndem Lebengewinnen nach dem Sterben immer wieder aufersteht? Es ist eine überpersönliche Innerlichkeit, nicht jene unpersönliche derer, die auf alles individuelle geistige Eigenleben verzichten. Nicht negative Selbstvergessenheit in Willenslähmung, sondern positive Selbstvergessenheit in Straffung aller Willenskräfte! Nicht Vergehen im unterschiedslosen Nichtsein, sondern Auferstehen im axiologisch-schöpferischen Wertleben, bei aktiver Hingabe, nicht passiver Preisgabe des Ich, beim Sichverlieren an die Aufgabe, die einem jeden im heiligen Zwange sein innerer Gott weist! Nicht Sichberauschen in weltfernen Einsamkeiten, sondern Sichbegeistern in befreiender Tat, wobei unter Steigerung und beseligender Wesensüberformung die ungegebene Individualität geboren wird, im Durchbrechen eines neuen inneren Lichtes, im göttlichen, nicht im natürlichen Selbstempfinden. Denn eben das ist das Wunderbare, das „Paradoxon des Wertlebens,“[21]) daß gerade bei völliger Hingabe des gegebenen Ich, bei seinem Untergehen am Objekt, ohne auch nur mit einem Gedanken an sich selbst zu denken, der Mensch mit Wert erfüllt wird; mit inhaltsvoller Geistlebendigkeit, an Stelle der vorherigen inhaltslosen Ichlebendigkeit. In ihm erwächst so eine „allerinnerste Lebensmacht, die das Dasein mit Auferstehung überformt“, und es von Zersplitterung zur Ganzheit, von Leere zur Fülle, vom axiologischen Nichtsein zu wesenhaftem Leben zu bringen vermag.

Und weil dieser „Wunderweg der Gottheit aus dem Wesenlosen ins Wesenhafte“, dieses zweite Entstehen im ersten Entstandenen,“[22]) dieses Werden der geistigen Persönlichkeit aus der blinden Naturhaftigkeit und Ungeistigkeit der gegebenen Individualität, sich für den handelnden

---

*) Vergl. oben S. 26 f.

Mystiker nur vollenden kann im tätigen Wirken und Schaffen, im aktiven Überwinden der Welt und ihrer Widerstände, nicht im „Entbilden von aller Kreatur"*) (Seuse), darum wird Schwarz nicht müde, die Bedeutung der Dingwelt für wesenhaftes Werden zu betonen.**) Gerade im Gegensatz zur oben charakterisierten Weltverachtung des schauenden Mystikers, dem bei seiner asketischen Seelenläuterung das Kreisen um den eigenen Gemütszustand allein in den Mittelpunkt rückt und bei dem die Seele ständig mit sich beschäftigt bleibt, auch wenn sie sich selbst zu entfliehen trachtet:

„Ich will gern arm und dürftig sein,
Doch so auf meiner Seele Schönheit halten,
Daß ich die reinste deiner Lichtgestalten."

Der handelnde Mystiker sieht die Gefahren des einsamen Gottschauenwollens, und er weiß, wie sie zu überwinden sind. Bei ihm geht der Weg von der Vereinzelung zur Gemeinschaft, vom blind-selbstischen Fürsichsein zum Meere des Zusammenschlusses. Es ist bei ihm wie im Märchen vom kleinen, unscheinbaren Tropfen, der erst im Ozean zu einer schönen, wertgehaltigen Perle wird, wie im Gleichnis vom Schatz im Acker, der seiner Hebung harrt durch die Tat. Zwar kennt und verurteilt auch Schwarz die Scheinhaftigkeit und Zersplitterung der Dingwelt, aber ihr Schattendasein ist ihm ein anderer Schein, als für den schauenden Mystiker. Denn einmal ist sie ihm nur axiologisch nichtseiend, nicht kosmologisch zugleich, ganz abgesehen davon, daß die Frage nach kosmologischer Realität oder Irrealität für die Werdemöglichkeit eines realen Wertlebens — und auf diese allein kommt es dem handelnden Mystiker an, denn er be-

---

*) Man vergleiche auch folgende Aussprüche schauender Mystiker: „Herr, ich bitte dich, daß du mich vor allen irdischen Dingen bewahrest und vermengest; denn wie heilig sie auch sein mögen, sie verrücken mich doch aus dem höchsten Bund mit dir" (Mechthild von Magdeburg). „Zeuch mich aus aller Kreatur" (Tersteegen). „Laß uns alles Irdische verleugnen und nicht trachten nach dem, was auf Erden ist" (Johann Arndt). „Bewahre uns, daß wir unsere Herzen mit der Kreatur nicht beschweren" (derselbe).

**) Daher auch die hohe Wertung des Ergänzungsstrebens bei Schwarz. Denn es weist fort vom eigenen Selbst auf die Welt der Menschen und Dinge als auf ein Nicht-Ich. Dem schauenden Mystiker ist Ergänzungsstreben, weil an die Welt bindend, ein Unwert, ein Hemmnis; dem handelnden göttlich förderndes Wachstumbereiten für die Seele.

wegt sich im Bezirk des Erlebens, nicht des begrifflich starren Denkens — von völlig untergeordneter Bedeutung ist. Axiologisch nichtseiend aber sind ihm die Dinge nur in ihrem blind gegebenen monadistischen Dasein, wie es der Handelnde des Alltags genießerisch nutzbar macht für seine Zwecke, der Schauende des Alltags epikureisch auskosten will. Nur für das Scheinleben jener, mit dem Sinnenich, der „imaginatio" Spinozas, dinghaft Schauenden und mit dem Ichsinn der Unerlösten Handelnden bleibt die Dingwelt axiologisch bloßer Schatten, ein Nichtsein, das es dem handelnden Mystiker auszulöschen gilt durch die Tat. Für ihn heißt es Wert*erscheinungen* in Wert*leben* zu wandeln, 'das seine eigene Seligkeit mit sich bringt, nicht sie zu selbstischen *Schein*werten sich verflüchtigen zu lassen. Darum läßt er das selige Leben sprechen:

„Ich komm' mit Werten angetan,
Die sollst du in der Zeit empfahn
Und keinen Tropfen Selbstsucht ha'n.
Lebst so du in den Werten mein,
Bin ich in allen Werten dein!
Ich bin dein sel'ges Leben!"

Nicht schauend will er so die Fremdheit und Vielheit, die Zersplitterung und Gegensätzlichkeit der Dinge *meiden*, sondern handelnd *vernichten*. Eine Kluft gilt es hier zu überbrücken zwischen Mensch und der ihm anfangs fremd und fern gegenüberstehenden Dingwelt, nicht sie künstlich unüberbrückbar zu machen durch Abkehr von der Welt, wie es der Schauende versucht. Und wie die Statue jenes griechischen Bildhauers[23]) in der Sage auf sein Flehen zum Leben erlöst ward, so erlöst in der Tat schöpferisch-wertsetzendes Handeln vorher anscheinend tote Materie zu lebensvoller Bedeutung und Wert, wenn es sie vergeistigend ergreift und durchdringt, aus wesenlosem Dingsein umschafft zu wesenhafter Geistigkeit. Und dabei wird die psychische Gegebenheit des Handelnden zugleich in geheimnisvoller Wechselwirkung zwischen Subjekt und dem gleichsam in der Seele werkmeisternden Objekt über sich selbst hinaus geweitet und erhoben im Werden und Wachsen am Gegenstande, beim Sprung vom Selbstsinn zur Unselbstischkeit. Das alle einigende Band aber ist schöpferisch sich setzende Geistigkeit, die Subjekt und Objekt, sie belebend und erwärmend, durchdringt:

„Wie werden*) da lebendig alle Dinge,
Dem liebenden Verstehen nah' gerückt!
Wie fühl' ich mich beseelt und tief entzückt,
Ein lebend Glied im großen Lebensringe!"

Kein bloßer Schein und Schatten ist hier so die Dingwelt, kein „fehlgeschlagenes Ödland und unfruchtbarer Kieselhaufen", sondern „Acker und Frühlingsfeld für eine in ihr sich schaffende Überwelt",[24]) göttlich Gegebenes, an dem göttlich Ungegebenes erst wachsen und reifen will. Tätiges Leben in der realen Welt ist hier daher nicht nur kein Hemmnis, sondern unerläßliche Bedingung zu werthaftem Werden, wie beim Schauenden die Einsamkeit. Handelnd heißt es hier die Dingwelt zu umfangen, wie der schauende Mystiker ruhend seinen Gott umfängt. Und scheiden sich für jenen der „Weg der Taten", der in die Tiefe, und der „Weg der (passiven, kontemplativen) Erkenntnis", der zur Höhe führt, heißt es für den einsam Weltflüchtigen, sich bewußt von Welt und Gesellschaft Loslösenden nichts als „Gott und die Seele" und immer nur wieder „die Seele und ihr Gott", so für den Handelnden „der Mensch und seine Aufgabe", und hier erst wird Gott. Und will der schauende Mystiker zugleich mit der niedrigen Weltlust des materialistischen Alltagsmenschen, wie der Kant des rigorosen Pflichtbefehls, alle, auch die edlen Neigungen, als sündlich und strafbar ertöten, denn sie fesseln an jenes wesenlose Truggebilde, die Welt des Unwertes und des Scheins, so scheidet der Philosoph des Ungegebenen scharf zwischen selbstischen, auch von ihm unbedingt verworfenen, und unselbstischen Neigungen, die „ja" zu anderem sagen, nicht zum eigenen Ich. Die unselbstischen aber sind ihm nicht nur kein Hemmnis, sondern eine goldene Brücke zu überindividuellem, seligem Gottesglück. Darum will er auch nichts wissen von einer Askese, die, als gepriesene Heilsstufe, zur Vorbereitung der Ekstase, alle Neigungen gewaltsam tötet. Nichts bei ihm von jenem kosmischen Dualismus von Natur und Geist, der den Leib als Gefängnis der um früherer Fehle in ihn herabgesunkenen

---

*) Wohl verstanden: die Dinge w e r d e n erst lebendig, erhalten erst Wert und Bedeutung beim liebend-hingebenden Schaffen des Menschen. Sie sind vorerst nur Wegweiser zu Wert, nicht wertgehaltiges Sein an sich, das nun seinerseits den Menschen mit Wert durchströmte. Eine solche, auf ontologistischem Denken beruhende Wertverseinlung lehnt Schwarz wiederholt ausdrücklich ab. Die Dinge sind weder Schein noch Sein, sondern Werterscheinungen, durch die sich erst im Handeln unendlicher Wertgehalt verwirklichen kann. Vergl. auch „Fichte und wir." S. 60.

Seele betrachtet (σῶμα -- σῆμα), wo sie ein unnennbares Sehnen nach ihrer wahren Heimat verzehrt. Sondern der handelnde Mystiker kennt einen anderen, einen axiologischen Dualismus zwischen unserem natürlich-gegebenen Unwertleben und einem noch ungeborenen Wertleben, der im Handeln ausgelöscht wird, nicht im Schauen; in bejahender Weltumgestaltung, beim Fruchtbarmachen der unselbstischen Neigungen für die Gemeinschaft, nicht im Töten aller Neigungen bei Askese und Weltflucht. Und Sünde ist ihm, mit dem Verfasser der „deutschen Theologie" allein der selbstische Eigenwille.

Nicht als ob es darum für den handelnden Mystiker kein Kämpfen und Ringen gäbe, kein Entsagen und Überwinden! Im Gegenteil! Auch bei ihm eine Spaltung der natürlichen, biologischen Einheit, nur nicht in Geist und Körper, sondern in ein selbstisches (Natur) und ein unselbstisches Gebiet (Geist). Da gilt es auf alles Klein-Alltägliche zu verzichten, das Kräfte zu rauben droht für das Werk. Da heißt es immerfort ankämpfen gegen das Sichverlieren an Lust und Leid. Da geht es durch Qual und Schuldgefühl hindurch, durch Zweifel, Bangen und ängstliches Ermatten, wenn die Vielheit der fordernden Aufgaben zu erdrücken droht, wenn der Stachel des unerreichbaren Ideals quält, und die Kräfte nicht auszureichen scheinen, um das Bild zu vollenden, das ihm im Steine schläft. Da hilft nur ein ständiges Sichzusammennehmen, ein immer von neuem Sichaufraffen in starker Willensspannung, beim Sprung vom schwankenden Augenblicksentschluß, der in rasch auflodernder Begeisterung seine Aufgabe ergreift, um oft ebenso schnell zu ermatten; vom bloßen Hingabe*impulse* zu einheitlich selbstlosem Hingabe*leben*, beim dauernden Sieg des Geistes über den Widergeist. Der handelnde Mystiker opfert und kämpft so nicht im bloß passiven Sichwehren gegen alles, was von außen auf ihn eindringen will, um seine Seele vom Leibe zu erlösen, wie der schauende, sondern er sieht das Unerlöste in den *Dingen*, das der Befreiung harrt durch seine Tat: ein Gefangener, der nach Erlösung und Leben schreit durch ihn, aus Dunkelheit zum Licht. Denn auch „Werterscheinungen können Not leiden", so weiß der Verfasser des Ungegebenen, und sie fordern den ganzen Hingabewillen. Und kämpft der schauende Asket einsam verzweifelt seinen Kampf zwischen Seele und Körper, zwischen Geist und Welt, wird er von seinem Höhenflug nach jenseitigen Sternen immer wieder herabgezogen

nieder wie Ikarus, sonnenverbrannt
und gebrochen der Flügel Schweben;
immer aufs neue zur Erde gebannt,
immer aufs neue gehemmt vom Leben:
Von diesem Leben in Schuld ihm und Pein,
von diesem Leben in Qual ihm und Sehnen . . .,

im heimatlosen Schweben zwischen Himmel und Erde, im unerträglich qualvollen Wechsel zwischen Gottnähe und Gottferne,[25]) zwischen Zuversicht und Zweifel, so kennt der handelnde Mystiker ein anderes Ringen, ein göttlich fruchtbares. Es ist das Ringen mit dem Gegenstande seines Schaffens und seiner Liebe, bis es ihm gelingt, seine Starrheit, Fremdheit und Vereinzelung zu überwinden, wenn er ihm Geist von seinem Geist einhaucht, Leben von seinem Leben, Blut von seinem Blute, unter Einsatz und Hingabe seiner ganzen Seele: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!", wie beim Ringen an der Jakobsfurt. Und der Segen strömt überreich von innen — ungesucht — ungewollt. Bei einem solchen Ringen verliert der handelnde Mystiker sein kleines, alltägliches, selbstisches Ich; hier wird in ihm der neue Mensch geboren, wenn er sich verschwendet als Opfer und Geschenk an den Gegenstand seines Schaffens; wenn er sich selber so vergißt, daß ihm jener alles wird, er selbst sich nichts: „Was liegt an mir", so sagt er nicht nur, sondern danach handelt er, in diesem Geiste lebt er! — — Es ist jener heilige Hingabewille des reinen Toren, von dem Zarathustra sagt: „Ach, meine Klugheit liebt es, davonzufliegen!" Des reinen Toren, der sehend geworden, klagt: „Als Blinder ging ich einst selige Pfade!" Und der doch von seinem Tun nicht lassen kann, weil ein heiliges Muß ihn immer wieder zwingt zum Handeln über sich selbst hinaus: „Was liegt an mir!" . . .

In solch heiliger Hingabe an die Sache, der sich sein Herz verschrieb, findet auch der in den ideellen Fremdwerterscheinungen Lebende den Weg zur Gemeinschaft. Es geschieht dies im Gegensatz zu Schopenhauers Persönlichkeit, unseren Schauenden des Alltags, der alles, was er vom geistigen Reichtum der Welt des Wahren, Guten und Schönen in sich schöpfen darf, nur für sich selbst in beschaulicher Muße genießerisch auskosten will, und dem sich so Werterscheinungen als Gegenstände seines tatlosen Gefallens zu Scheinwerten verflüchtigen, nicht in Wertleben wandeln. Im Gegensatz auch zum schauenden Mystiker, der als Einsamer nur den Einsamen sucht, und der den schwer errungenen,

kostbaren Schatz seiner Seele eifersüchtig behütet. Was der handelnde Idealist bei Hingabe an den ideellen Gegenstand zurückempfing, das drängt ihn, es wirkend und schaffend mitzuteilen, auf daß das ideelle geistige Licht, das sich in ihm entzündete, sein Leuchten weiter verbreite. Einheitsgeistigkeit wird hier aus Hingabegeistigkeit geboren. Die im begeistert Hingegebenen wirkende schöpferische Kraft — denn alles Geistige ist zugleich auch immer schöpferisch — will ihre Hülle sprengen, und nur das ist das Sehnen dieses Mystikers, daß es ihm gelingen möge, auch in anderen das zu entzünden, was ihn bewegt. Der handelnde Idealist empfindet wie der Dichter, der zu seinem Genius fleht, ihm Kraft zu verleihen, das zu künden, was in ihm lebt:

„In Worte lass', in Weisen es mich fassen,
Daß ich es kann vor Menschen tönen lassen,
Auf daß die Funken, die mein Herz durchsprüh'n,
In andern zünden und als Flamme glüh'n!"

Und nicht nur als Flamme glühen, sondern daß die Flammen in vieler Herzen zum Lichtmeer werden, das seine Strahlen weiter breitend, Segen schafft. Denn nur:

„Die haben mein Wort und Werk verstanden,
Die sich ausströmen in dunklen Landen,
Die fackeltragend in Finsternissen
Lichthungrige Seelen zu finden wissen."

Die Seelen aber, denen er in Nacht und Sturm Kraft einhauchen will von seiner Kraft, Geist von seinem Geist, die findet der handelnde Mystiker in der Gemeinschaft seines Volkstums. Hier nur tönen seinem Inneren verwandte Saiten; hier nur weht und west derselbe Geist: im anderen Volke eine andere Innerlichkeit! Das erlebt der lange der Heimat fern Weilende. Er lernt verstehen, daß es nicht nur das Heimweh ist nach deutschen Wäldern, nach deutschem Meer und nach der Sprache seines Volkes, das ihn in der Ferne so mächtig packt; nicht nur das Sehnen nach „seines Vaters Hallen, wo die Sonne zuerst den Himmel vor ihm aufschloß, wo sich Mitgeborene spielend fest und fester mit sanften Banden aneinanderknüpften". Er weiß und erlebt vielmehr, daß es das Heimweh ist nach jener inneren Gemeinschaft der Seelen, die sich, mehr noch als im Glück und Genuß der jedem Volke eigenen Kulturgüter, in der Schmiede von Leid und Not, unter Opfern und Entsagen zusammenschweißte: eine Gemeinschaft, die jeder Nation schon

durch das jahrhundertealte Wirken und Schaffen der Väter ihr eigenes, unwiederholbares Gesicht geprägt hat. Dieses innere Gesicht aber nicht nur zu erhalten, sondern auch in seinem weiteren Wachsen und Werden nach Kräften mitzufördern im Kampf und Ringen gegen alles, was eindringen will von Wesensfremdem und die reinen Wurzeln völkischer Eigenart vergiften, das betrachtet der handelnde Mystiker, der hier heilige Quellen strömen fühlt, als seine zwingendste Aufgabe. Er will daher nichts wissen vom allgemeinen Menschheitsgedanken, dem der Schauende sein Herz verschreibt, der, ebenso wie die persönliche Eigenart des einzelnen, so auch die eines jeden Volkes vernichtet wissen will, weil das auch bei ihm geltende „tat twam asi" des Buddhisten alle Grenzen und Besonderheiten aufhebt. Dies ist ein seltsamer innerer Widerspruch gerade beim schauenden Mystiker, der, beim Fehlen jedes Gemeinsamkeitsgeistes, in Einsamkeit und Absonderung lebt, und der hier doch von einer alle Unterschiede der Nationen überbrückenden inneren Gemeinschaft der Seelen träumt. Dem handelnden Mystiker dagegen wird das Wachsen der ungegebenen Individualität seines Volkes höchstes Ziel für sein Tun. Und während der Schauende sich verzehrt im passiven Sehnen nach Befreiung von den Fesseln des Körpers im Tode als „jenem Augenblick, der alles erfüllt, was wir geglaubt, gewünscht, gehofft", kettet den Handelnden, der zwar jederzeit bereit ist, sein Leben für sein Vaterland dahinzugeben — aber nur als Opfer und Aussaat für neues Werden — seine Aufgabe, die Ewigkeitsantlitz trägt, mit tausend Fäden an das Leben. An das Leben, das er liebt im Gegensatz zum einsam Weltflüchtigen; mit einer anderen Liebe aber, als der Handelnde und Schauende des Alltags. Ganz anders auch noch als Zarathustra, der Handelnde höherer Art, dem seine göttlichen Augenblicke allzu früh starben, ohne sein Leben dauernd umzuwandeln, und der erdgebunden bleibt bei allem hohen Idealismus seines Tuns. Denn was er handelt und erlebt, erscheint ihm als Ausfluß eigener Kraft; und ihm fehlt das Bewußtsein des Getragen- und Gehobenwerdens von überindividuellen Wesensströmen, deren Wirken im Gefäß der menschlichen Seele den handelnden Mystiker mit tiefer Ehrfurcht erfüllt, wenn er mit dem Dichter bekennt:

„Nein, ich verleumde meine Erde nicht!
Ich liebe sie — —, nur sei sie mir nicht Schranke!
Sie sei mir nicht der letzte Seinsgedanke,
So wenig wie ihr Licht das letzte Licht!" ....

Wir haben es aufleuchten sehen, dieses letzte Licht im heiligen Erleben von Zarathustras „stillster Stunde“, dort aber durch anthropozentrisch-psychologistische Deutung erstickt. Es begann höher zu flammen beim ersten Sichregen der ungegebenen Individualität. Es loderte hell auf im Zwange, der den Handelnden höchster Art ergriff, durch das Medium seiner unselbstischen Neigungen dem Gegenstande seines Schaffens und seiner Liebe sein Leben einzuhauchen. Es sandte seine Strahlen aus, als der einzelne den Weg von Hingabegeistigkeit zur sozialen Gemeinschaft seines Volkstums fand, und es enthüllt sich uns nun als der in der Seele werdende ungegebene Gott. Der werdende, nie vollendbare, der — ein geheimnistiefes Rätsel — zu seinem Wachsen der kleinen Menschenseele bedarf:

„Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe?
Ich bin dein Krug, (wenn ich zerscherbe?)
Ich bin dein Trank, (wenn ich verderbe?)
Bin dein Gewand und dein Gewerbe,
Mit mir verlierst du deinen Sinn...
Nach mir hast du kein Haus, darin
Dich Worte nah und warm begrüßen...“

Dieser Gott des handelnden Mystikers, der, um mit Ekkehart zu reden, nach der Seele hungert und jagt, als ob sein Heil und Leben an ihrem Leben hinge, gibt aber andererseits wiederum der kleinen Menschenseele unendlich reiches Leben, wenn sie die Welt und ihre Widerstände handelnd überwindet, nicht schauend verneint.

Erläuterungen.

Zu Kapitel I, Nr. 1 bis 3:

[1]) H. Schwarz: Das Ungegebene. Eine Religions- und Wertphilosophie. Tübingen, 1921.

[2]) H. Schwarz. Das Ungegebene. Eine Religions- und Wertphilosophie. Tübingen, 1921. § 10; 11; 13.

[3]) Fichte. Die Anweisung zum seligen Leben. Ausg. von Fritz Medicus. 2. Aufl. Leipzig, 1921. S. 109 u. ö.

[4]) Zarathustra. Kröners Taschenausg. S. 19 f.

[5]) Anw. S. 107; 110.

[6]) Zarathustra, S. 20.

[7]) Anw. S. 105.

Zu Kapitel I, Nr. 4:

[1]) Wir zitieren hier nach der Reclamausgabe Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung", besorgt von Ed. Grisebach.

[2]) a. a. O., Bd. II, S. 754 f.

[3]) a. a. O., Bd. II, S. 759.

[4]) a. a. O., Bd. II, S. 759.

[5]) So z. B. a. a. O., Bd. I: S. 17, 405, 406, 407, 416, 423, 424 u. ö. Bd. II: S. 249, 438, 447, 452, 577, 578, 674, 680, 741, 753 u. ö.

[6]) a. a. O., z. B. II, S. 419.

[7]) I, S. 404, 417, 406.

[8]) I, S. 429. II, S. 596. II, S. 632.

[9]) I, S. 442/43.

[10]) Zarathustra, S. 65.

[11]) I, S. 229, 343, 401, 407.

[12]) I, S. 265. Vergl. auch I, S. 343.

[13]) II, S. 419.

[14]) a. a. O., II, S. 421. Das „daher" bezieht sich auf die vorausgehende Schilderung des menschlichen Hastens und Treibens, das keinen angemessenen Lohn finde, sondern „flüchtigen, durch Mangel bedingten Genuß, vieles und langes Leiden, beständigen Kampf, bellum omnium" in sich schließe, und so seine Behauptung, daß das Leben kein Geschenk zum Genießen sei, sondern eine Aufgabe in sich berge, bestätige.

[15]) a. a. O., II, S. 421.

[16]) Vergl. auch Schopenhauers Werke, 4. Ausg. von Grisebach. Parerga und Paralipomena S. 374/75, 376/77, 373 S. 6.

[17]) a. a. O. S. 361, 371/73.

Zu Kapitel II, Nr. 1 bis 3:

[1]) Monol. S. 39.

[2]) a. a. O. S. 20.

[3]) S. 20.

[4]) Zarathustra, S. 251.

[5]) Zarathustra, S. 302.

[6]) Zarathustra, S. 305.

[7]) Zarathustra, S. 264.

[8]) Zarathustra, S. 269.

[9]) Zarathustra, S. 278.

[10]) Zarathustra, S. 126.

[11]) a. a. O. S. 139.

[12]) a. a. O. S. 138.

[13]) a. a. O. S. 23 f.

[14]) a. a. O. S. 110/111.

[15]) Über die beiden Augen der imaginatio, Ichsinn und Sinnenich vergl. H. Schwarz: „Das Ungegebene". Eine Religions- und Wertphilosophie. Tübingen, § 29. Über die Ergänzungs- und Entwicklungsspannung, a. a. O., § 22, 25. Desgl. H. Schwarz: „Auf Wegen der Mystik". (Weisheit und Tat.) Erfurt, 1924.

[16]) „Trachte ich denn nach Glück? Ich trachte nach meinem Werk," S. 344.

[17]) „Aber daß der Schaffende sei, dazu selber tut Leid not und viel Verwandelung. Ja, viel bitteres Sterben muß in eurem Leben sein, ihr Schaffenden." (Zarathustra, S. 125.)

[18]) „Es ist mir nicht genug, daß der Blitz nicht mehr schadet. Nicht ableiten will ich ihn: er soll lernen für mich arbeiten."

[19]) Vergl. auch Zarathustra, S. 151. „Geist ist das Leben, das sich selber ins Leben schneidet. Und des Geistes Glück ist dies: gesalbt zu sein und durch Tränen geweiht zum Opfertier. Ihr kennt nur des Geistes Funken: aber ihr seht den Amboß nicht, der er ist, und nicht die Grausamkeit seines Hammers."

[20]) Ebenso wie eine heile und kranke Selbstsucht, wie einen heilsamen und schädlichen Willen zur Macht (S. 278) kennt Zarathustra auch einen fruchtbaren und einen frechen Vernichtungstrieb. Vor letzterem warnt er den Jüngling am Baum am Berge, wenn er die Lust des Frechen, Höhnenden am Zerstören unterscheidet von der Tugend des edel Schaffenden.

[21]) Zarathustra, S. 14.

[22]) Zarathustra, S. 342.

[23]) Zarathustra, S. 59.

[24]) Zarathustra, S. 226.

[25]) Zarathustra, S. 274 f.

[26]) Zarathustra, S. 168.

[27]) Zarathustra, S. 16.

[28]) Zarathustra, S. 112.

[29]) Zarathustra, S. 102.

[30]) Vergl. Zarathustra, S. 308. „Das Erdbeben nämlich, das verschüttet viele Brunnen, das schafft viel Verschmachten: das hebt auch innere Kräfte und Heimlichkeiten ans Licht."

[31]) Zarathustra, S. 124.

[32]) Vergl. z. B. Zarathustra, S. 48. „Der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar und nichts außerdem; und Seele ist nur ein Wort für etwas am Leibe." „Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser, der heißt Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er." „Der schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens." (S. 48.) Vergl. auch Zarathustra, S. 111. „Erhöht ist da euer Leib und auferstanden, mit seiner Wonne entzückt er den Geist, daß er Schöpfer wird und Schätzer und Liebender und aller Dinge Wohltäter." Vergl. auch Zarathustra, S. 278, S. 300.

[33]) Zarathustra, S. 355.

[34]) Zarathustra, S. 312.

[35]) Zarathustra, S. 120.

[36]) Zarathustra, S. 215.

[37]) Zarathustra, S. 124.

[38]) Zarathustra, S. 120.

Zu Kapitel III, Nr. 1 bis 2:

[1]) Schleiermachers Reden über die Religion II, S. 69. Wir haben bei unserer Kritik Schleiermacher als Verfasser der Reden „Über die Religion" im Auge und zitieren nach der ersten Auflage dieses Werkes.

[2]) Vergl. z. B. R., S. 131: „Erinnert euch, wie in ihr (der Religion) alles darauf hinstrebt, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer

Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen ins Unendliche, daß wir durch das Anschauen des Universums soviel als möglich eins werden sollen mit ihm." Ebenso R., S. 96: „So verschwinden auf meinem Standpunkt die euch so bestimmt erscheinenden Umrisse der Persönlichkeit." Desgl. R., S. 133: „Wenn ihr so mit dem Universum zusammengeflossen seid." Ebenso R., S. 166: „Je mehr ihr euch selber verschwindet, desto klarer wird das Universum vor euch dastehen, desto herrlicher werdet ihr belohnt werden für den Schreck der Selbstvernichtung durch das Gefühl des Unendlichen in euch." Vergl. auch R., S. 55: „Anschauen des Universums, ich bitte euch, befreundet euch mit diesem Begriff; er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion."

[3]) Zehnte Erläuterung zur fünften Rede. Vergl. auch R., S. 265, wo die Bedeutung des Eigentümlichen gerade jeder religiösen Persönlichkeit als eines in sich geschlossenen Ganzen hervorgehoben wird. Ähnlich öfter.

[4]) R., S. 10.

[5]) R., S. 11.

[6]) R., S. 12.

[7]) Vergl. oben S. 109, Anm. 2. Vergl. auch R., S. 68, 69, 71.

[8]) R., S. 550. Vergl. auch als besonders charakteristisch R., S. 69: „Zwingen muß der Mensch erst sich und seine religiösen Gefühle, ehe sie Handlungen aus ihm herauspressen."

[9]) Gegen diese Auffassung Brunners und seine positive Hauptthese, Religion sei eine Funktion der reinen Erkenntnis, wendet sich mein Aufsatz: „Zur Frage des religiösen Erlebens" in der Festschrift zu Hermann Schwarz' sechzigstem Geburtstag: „Vom sittlich-religiösen Erleben." (Greifswald, 1924.)

[10]) Edv. Lehmann: „Mystik in Heidentum und Christentum." Leipzig, 1908, S. 17.

[11]) Friedrich Heiler: „Das Gebet." 1921, S. 249.

[12]) Clemen, C. Die Mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung. Bonn 1923. S. 34.

[13]) a. a. O. S. 37.

[14]) Schleiermacher, Reden II, S. 132.

[15]) In den Monologen dagegen legt Schleiermacher gerade auf das Werden und Wachsen der inneren Eigentümlichkeit besonderen Nachdruck. Vergl. oben S. 51 ff.

[16]) Vergl. z. B. U., S. 121, 157, 171 u. ö.

[17]) z. B. U., S. 72.

[18]) Vergl. z. B. U., S. 62 u. 190.

[19]) U., S. 54, 190, 214, 215 u. 217.

[20]) 2. Kor. 5, 17.

[21]) U., S. 196.

[22]) U., S. 61.

[23]) Pygmalion.

[24]) U., S. 62.

[25]) So klagt z. B. die Mystikerin Anna Schlatter in einem Brief an ihre Freundin Anna Geßner: „Ich werde Gott entfremdeter, kälter, elender, je mehr ich dürste, mit ihm eins zu werden. Ich sehe nicht auf das Gefühl; dessen Mangel wollte ich gern tragen, wenn ich nur das Wesen hätte. Aber daß ich nicht bleibe in ihm, keine Stunde ganz allein bei ihm bleibe und mit ihm wache, daß jede häusliche Kleinigkeit mich in den heiligsten Momenten zerstreuen und meine Gedanken auf sich ziehen kann, das ist mir zum Ausspeien unerträglich."

Literatur.

Bertram, Ernst: Nietzsche. Berlin 1922.
Beske, Otto: Selbstbestimmung und Wesenswandel. Diss. Greifswald 1923.
Brunner, Emil: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. Tübingen 1921.
— —: Die Mystik und das Wort. Tübingen 1924.
Clemen, Carl: Die Mystik nach Wesen, Entwicklung und Bedeutung. Bonn 1923.
Fichte, Joh. Gottl.: Die Anweisung zum seligen Leben. Ausg. von Fritz Medicus. Leipzig 1921.
Foerster-Nietzsche, E.: Der einsame Nietzsche. Leipzig 1914.
Goethe: Wilhelm Meister.
Harnack, Adolf: Das Mönchtum. Gießen 1895.
Heiler, Friedr.: Das Gebet. München 1921.
Joël, Karl: Nietzsche und die Romantik. Jena 1923.
Koepp, Wilh.: Johann Arndt. Berlin 1912.
Krebs, Engelbert: Grundfragen der kirchlichen Mystik. Freiburg 1921.
Lehmann, Edv.: Mystik in Heidentum und Christentum. Leipzig 1908.
Nietzsche, F.: Also sprach Zarathustra. Kröners Taschenausgabe.
— —: Gedichte. Kröner, Leipzig.
Pichler, Hans: Weisheit und Tat. Erfurt 1923.
Piper, Otto: Das religiöse Erlebnis. Göttingen 1920.
Plotin: Enneaden.
Richter, Raoul: Fr. Nietzsche. Leipzig 1914.
Schleiermacher, F.: Monologen. Ausg. in Meyers Volksbüchern. Leipzig. Bibliogr. Institut. Ohne Jahreszahl.
— —: Über die Religion. Ausg. von Rud. Otto. Göttingen 1920.
Schopenhauer, A.: Werke I. II. Die Welt als Wille und Vorstellung. Ausg. v. Eduard Grisebach. Leipzig. Reclam. Ohne Jahreszahl.
— —: Werke IV. Parerga und Paralipomena. Leipzig. Reclam. Ohne Jahreszahl.
Schwarz, Georg: Das Problem des schöpferischen Menschen bei Fichte, Nietzsche und in der Philosophie des Ungegebenen. Diss. Greifswald 1923.
Schwarz, H.: Der Pessimismus, ein Untergang und ein Übergang. In „Tat". Wege zu freiem Menschentum. Leipzig 1909.
— —: Grundfragen der Weltanschauung. Leipzig 1912.
— —: Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. Heidelberg 1913.
— —: Fichte und wir. Osterwieck 1916.
— —: Weltgewissen oder Vaterlandsgewissen. Erfurt 1919.
— —: Das Ungegebene. Eine Religions- und Wertphilosophie. Tübingen 1921.
— —: Über Gottesvorstellungen großer Denker. München 1922.
— —: Über neuere Mystik. Gütersloh 1922.
— —: Ethik der Vaterlandsliebe. Langensalza 1922.
— —: Persönlichkeitsideale. In „Erziehung und Bildung". Wiss. Beilage zur Preuß. Lehrerzeitung. Dezember 1922.
— —: Auf Wegen der Mystik. Erfurt 1924.
— —: Ethik. Breslau 1925.
Thomas a Kempis: Von der Nachfolge Christi.
Vaihinger, Hans: Nietzsche als Philosoph. Berlin 1902.
Weber, Wilhelm: Christusmystik. Leipzig 1924.

Lebenslauf.

Am 17. Juni 1886 wurde ich als Tochter des Schriftleiters Erich Stechert und seiner Frau Margarete geb. Kunike in Greifswald geboren. Ich bin evangelisch-lutherischer Konfession und preußische Staatsangehörige. Nach Absolvierung der zehnklassigen Greifswalder Kaiserin-Auguste-Viktoria-Schule besuchte ich zwei Jahre das derselben angegliederte höhere Lehrerinnen-Seminar. Erst spät begann ich mit der Vorbereitung zum humanistischen Abitur, das ich, nach kurzem Privatunterricht, sowie halbjährigem Besuch der Unterprima und einjährigem Besuch der Oberprima der mit der damals Königlichen Augustaschule in Berlin verbundenen gymnasialen Studienanstalt, Ostern 1917 bestand. Vom Sommer-Semester 1917 an studierte ich an folgenden Hochschulen Philosophie, klassische und deutsche Philologie: Greifswald, S.-S. 1917 bis W.-S. 1917/18. Marburg, S.-S. 1918. Jena, W.-S. 1918/19. Greifswald S.-S. 1919 bis S.-S. 1926. Meinen akademischen Lehrern, insbesondere Herrn Geh. Regierungsrat Professor D. Dr. Schwarz, bin ich zu tiefem Dank verpflichtet.

HOFBUCHDRUCKEREI VON C. DÜNNHAUPT, G. M. B. H., DESSAU.

